Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

1 (2019)

ISSN 2627-6062

Herausgegeben vom Forschungsbereich
"Ethik in Antike und Christentum"

Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer
Dorothea Erbele-Küster
Michael Roth
Ulrich Volp
Ruben Zimmermann

Inhalt: Hermeneutische Brückenschläge zwischen Antike, Bibel und Ethik
Content: Bridges between Antiquity, Bible and Ethics

Editorial: Ethik in Antike und Christentum ... 3
Editorial: Ethics in Antiquity and Christianity ... 6

Artikel

The Relevance of the Old Testament for Contemporary Ethics (John J. Collins) ... 10
Correlating Bible and Ethics: Tensions and Complexity (Robert L. Brawley) ... 17
No Longer "Male and Female" (Gal 3:28) (Adela Yarbro Collins) ... 27
Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt (Wolfram Kinzig) ... 40
Antike Philosophie als Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse: Plädoyer für eine neue Historiographie (Christoph Jedan) ... 55

Dialog

Biblische Ethik nach dem Primat der Autonomie (Stephan Goertz) ... 71
Das Selbst-Verständliche, oder: „Whose Autonomy? Which Rationality?" (Marco Hofheinz) ... 74

Miszellen

Do We Need Ancient Texts for Future Ethics? Well, it all Depends (William Schweiker) ... 79
Wahrheit. Das vergessene ethische Stichwort (Jan Assmann) ... 84

Diskussionsthesen

Thesen zur Biblischen Ethik zwischen Lebenskunst und Auslegungskunst (Dorothea Erbele-Küster) ... 88
Eine theologische Ethik ohne Schriftbezug ist keine theologische Ethik! (Ruben Zimmermann) ... 90
Thesen zur patristischen Ethik und ihrem Verhältnis zu den biblischen Texten (Ulrich Volp) ... 92
Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel für die Theologische Ethik aus lutherischer Perspektive (Michael Roth) ... 94
Tentative Thesen zur Bedeutung der biblischen Texte für ethisches Arbeiten (Raphaela Meyer zu Hörste-Bührer) ... 96

Rezensionen

Rezension zu: Christof Breitsameter und Stephan Goertz, Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (Friedrich W. Horn) ... 99
Rezension zu: Paul Metzger, Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive (Frederike van Oorschot) ... 101
Rezension zu: D.A. Carson (Hg.), The Enduring Authority of the Christian Scriptures (Kinga Zeller) ... 103
Review of: B.C. Birch et al. (ed.), Bible and Ethics in the Christian Life: A New Conversation (Dogara Manomi) ... 105

Impressum 108

Editorial: Ethik in Antike und Christentum

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann

Forschungsbereich „Ethik in Antike und Christentum (e/αc)“
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Deutschland

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.121

CC BY SA

Liebe Leserin, lieber Leser,

mit seiner ersten Ausgabe tritt hier das „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity“ des Mainzer Forschungsbereiches „Ethik in Antike und Christentum“ an die Internetöffentlichkeit.

1. Ethik in Antike und Christentum – eine Paradoxie?

Ethische Fragen können zwar über lange Zeiträume virulent bleiben, entziehen sie sich doch jeglicher Antwort „einfürallemal“. Fragen nach dem guten Leben und Handeln, nach orientierenden Maßstäben, nach Gerechtigkeit, Freiheit und Verantwortung müssen immer wieder neu gestellt werden. Muss daher der Blick in ethische Traditionen, zumal antike Traditionen, nicht unter dem Verdacht stehen, die Autorität des Alters zu nutzen, um einen Mangel an guten Argumenten zu verdecken und das Bestehende gegenüber Neuem abzusichern? Muss nicht eine Referenz auf klassische philosophische Schwergewichte und in besonderem Maße auf das Buch, das (in mehr als einer Religion) auch als „Heilige Schrift“ bezeichnet werden kann, den Charakter eines erschlagenden Argumentes haben? Sollten daher Epiktet, Aristoteles, Philo, Augustin und erst recht Hiob und Paulus im ethischen Diskurs heute nicht lieber gänzlich schweigen und ihn den – ohnehin hinreichend pluralen – Stimmen der Gegenwart überlassen? Es ist unbestreitbar, dass klassische und in besonderem Maße biblische Texte vielfach zur Legitimation von Zwang und der Aufrechterhaltung von Unrechtsstrukturen genutzt wurden und auch in der Gegenwart genutzt werden können. Mit welchem Interesse also kann gerade in der Frage nach Ethik ein verbindendes „und“ zwischen die Begriffe „Antike“ und „Christentum“ gesetzt werden – geschweige denn eine Zeitschrift ins Leben gerufen werden, die sich „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity“ nennt? Mag eine Untersuchung antiker Ethik sich noch mit der Untersuchung antiken Christentums durchaus ins Gespräch bringen lassen, so scheint hier zum Christentum der Gegenwart und gegenwärtigen Ethikdiskursen doch ein „garstige[r] breite[r] Graben“[1] zu klaffen. Fragen der Gegenwart wie diejenigen nach Ethik des digitalen Raumes, Erderwärmung oder Gendesign scheinen – zumindest auf den ersten Blick – kategorial von den Fragen abgehoben zu sein, die Aristoteles, Kohelet oder Paulus bewegten.

2. Ethik in Antike und Christentum – ein Entdeckungszusammenhang?

Der Rückgriff auf die antike, vornehmlich auf die aristotelische, Ethik ist in den letzten Jahrzehnten allerdings vielfach prominent durchgeführt und als solcher ausgewiesen worden und zwar gerade nicht im Sinne rein historischer Rekonstruktion, sondern im direkten Gespräch mit (zum Teil im kritischen Gegenüber zu) zeitgenössischer Ethik.[2] Die antike Ethik erscheint gegenüber einer rein auf Pflichten und Regeln fixierten Ethik lebensnäher, wenn sie nach dem guten Leben selbst fragt und in der Lage ist, auch Emotionen mit einzubeziehen. Ein vertiefter und differenzierterer Blick auf die antike Ethik hat aber auch die Einsicht zu Tage gefördert, dass auch diese selbst vielstimmiger und komplexer ist, als sie beschreibende Schemata vielfach suggerieren.[3] Sowohl

[1] G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1. Schreiben), in: DERS., Sechs theologische Schriften, hg. von W. GERICKE (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche Neue Folge 3), Berlin 1985, 114–118: 117.

[2] Vgl. A. C. MACINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main/New York ^{2}2006 sowie M. C. NUSSBAUM, Upheavals of thought. The intelligence of emotions, Cambridge ^{8}2008 (^{1}2003). Zum weiteren Überblick beispielsweise K. BAYERTZ, Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion, in: ZPhF 59, 2005, 114–132.

[3] Vgl. beispielsweise die Beiträge des Bandes von F. W. HORN/R. ZIMMERMANN (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (Kontexte

klassische Philosophen als auch die Autoren der biblischen Texte und die Texte der Kirchenväter transportieren weit mehr als feste Normen und fixe Moralvorstellungen. Sie diskutieren und bewerten sie und sind teils durchsichtig auf durchaus verschiedene Positionen zu ethischen Fragen. Gerade darin, nicht eintönig sondern vielstimmig zu sein, stehen sie – bei aller bleibenden Differenz im Denken und konkreten Bewertungen (beispielsweise der Sklaverei) – in Nähe zu gegenwärtigen Ethikdiskursen. Das „Und", das antike Ethik mit gegenwärtiger Ethik verbindet, ist also kein spannungsfreies, aber durchaus ein inspirierendes, um nicht zu sagen ein „spannendes". So können die „alten" Texte für die „aktuelle" Debatte einen produktiven Anstoß und einen Entdeckungsraum bieten. Die bisherige Arbeit des Forschungsbereiches „Ethik in Antike und Christentum"[4] an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz hat hier schon einige Entdeckungen zu Tage gefördert, so beispielsweise die Feststellung, dass die neutestamtentliche Ethik wesentlich differenzierter und kontroverser ist, als es mit dem Beschreibungsdual von „Indikativ und Imperativ" zu fassen ist und gerade in ihrer Pluralität den gegenwärtigen Ethikdiskursen näher steht als vielfach vermutet.[5] Antike Ethik in biblischen wie außerbiblischen Kontexten bedient sich einer Fülle von sprachlichen Formen, die selbst für die Erzeugung ethischer Signifikanz spezifische Bedeutung habe, wie das Projekt „Metapher, Narratio, Mimesis, Doxologie"[6] zeigen konnte. Diese „alten" ethischen Formen machen gerade aufgrund unserer Distanz zu ihrer Zeit darauf aufmerksam, wie auch in der Gegenwart in unterschiedlichen Medien ethische Signifikanz erzeugt wird, die im wissenschaftlich-ethischen Diskurs kaum wahrgenommen wird. Nicht als normative Instanz, sondern als zugleich naher und fremder Entdeckungsraum ethischer Reflexion werden hier die antiken Ethikdiskurse in den Blick genommen: „Not, of course, that there is any magic about the past. People were no cleverer then than they are now; they made as many mistakes as we. But not the *same* mistakes. […] To be sure, the books of the future would be just as good a corrective as the books of the past, but unfortunately we cannot get at them."[7]

3. Ethik in Antike und Christentum – eine offene Vernetzung von Diskursen

Es ist das Ziel des „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity", einen geeigneten Raum für solche Entdeckungen zu bieten. Die im ersten Punkt erwähnten Anfragen an die Verbindung der Untersuchung antiker Ethik mit gegenwärtigen Ethikdiskursen zeigen, dass das „Wie" und das „Dass" der Rezeption antiker Ethik bzw. antiker Schriften in der gegenwärtigen Ethik selbst zu einer ethischen Frage werden kann. Die erste Ausgabe des „Journal of Ethics in Antiquity and Christianity" ist dieser Frage gewidmet: Die Relevanz und Potentiale der Rezeption biblischer Ethik für die Gegenwart sowie die dazu geeigneten Methoden reflektieren *John J. Collins* im Blick auf das Alte Testament und *Robert L. Brawley* in Hinsicht auf das Neue Testament. *Adela Yarbro Collins* führt am Text von Gal. 3,28 eine Analyse in ethischer Perspektive und Pointierung in gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontexten durch. *Wolfram Kinzig* untersucht und plausibilisiert, warum ethische Inhalte keinen Niederschlag in den großen Glaubensbekenntnissen der alten Kirche gefunden haben. Für eine explizit religionswissenschaftliche Untersuchung antiker Ethik im Interesse der Gegenwart plädiert *Christoph Jedan*. Im Dialog von *Stephan Goertz* und *Marco Hofheinz* steht zur Diskussion, welchen Stellenwert die Bibel aus systematisch-theologischer Sicht im Ethikdiskurs der Gegenwart haben kann und soll. In der Form einer Miszelle beschreibt *William Schweiker* Perspektiven des Forschungsprojektes „Enhancing Life" auf die Relevanz antiker Ethik. *Jan Assmann* nimmt Wahrheit (Ma'at) als vergessenes ethisches Stichwort in den Blick. Eine Besonderheit der ersten Ausgabe stellen die „Thesenreihen zur Diskussion" der fünf Herausgeberinnen und Herausgeber dar, in welchen diese selbst ihre hermeneutischen Grundlagen des Zugriffes auf antike Ethik und damit zugleich eine weiterführende Kontextbestimmung des Zeitschriftenprojektes darstellen. Rezensionen stellen abschließend aktuelle Forschungsbeiträge zur Frage der Autorität der Bibel für die gegenwärtige Ethik vor.

Die Zeitschrift soll aber – so die Absicht des Herausgeberkreises – gerade nicht bei dieser „Selbstbesinnung" stehen bleiben, sondern den in sich selbst vielstimmigen und kontroversen ethischen Überlegungen der Antike und der Gegenwart einen Begegnungs- und Diskussionsraum bieten. So versteht sich von selbst, dass die in den Beiträgen jeweils

und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics I = WUNT 238), Tübingen 2009.

[4] Siehe zu Publikationen, abgeschlossenen und aktuellen Projekten des Forschungsbereiches: FORSCHUNGSBEREICH ETHIK IN ANTIKE UND CHRISTENTUM, www.ethikmainz.de (Stand: 31.01. 2019).

[5] Vgl. F. W. HORN/R. ZIMMERMANN (Hg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ.

[6] Vgl. U. VOLP/F. W. HORN/R. ZIMMERMANN (Hg.), Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics 7 = WUNT 356), Tübingen 2016 und D. ERBELE-KÜSTER, Artikel Ethik (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/17880/ (Stand: 31. 01.2019).

[7] So C. S. Lewis in seinem Vorwort zu einer englischen Athanasius-Übersetzung, zitiert aus C. S. LEWIS, On the Reading of Old Books, in: DERS, God in the Dock. Essays on Theology and Ethics, hg. von W. HOOPER, Grand Rapids, Mich. ^{2}1972 (^{1}1970), 200–207: 202 (Hervorhebung im Original).

vertretenen Standpunkte nicht als die Positionen der Herausgeberinnen und Herausgeber verstanden werden dürfen, sondern bewusst ein breites Spektrum von Positionen und verschiedenen disziplinären Zugängen abbilden. Diskurse leben bekanntlich gerade auch von Differenzen und verschiedenen Blickwinkeln. Raum soll zur Verfügung stehen sowohl für metaethische wie materialethische Themen, für Einzelstudien und übergreifende Perspektiven. Dazu bieten die vier Kategorien des Journals auch die Möglichkeit verschiedener Sprach- und Arbeitsformen: Während die *Artikel* ein intra- und interdisziplinäres Peer-Review-Verfahren durchlaufen und ein klassisches Werkzeug wissenschaftliche Publikation darstellen, bieten die deutlich kürzeren *Miszellen* die Möglichkeit für ein breites Inhaltsspektrum und freiere Sprachformen. Der *Dialog* spielt die grundlegend kommunikative Struktur der Ethik ein und die *Rezensionen* stellen die Verbindung zur aktuellen Forschung her. Einen thematischen Bezug haben die Beiträge in diesen vier Kategorien in den thematisch gebundenen Ausgaben. Daneben werden Ausgaben erscheinen, die unter keinem Oberthema stehen und für die der Herausgeberkreis gerne Beitragsangebote in allen vier Kategorien entgegen nimmt. Dabei bestehen keinerlei fachliche Grenzen: Beiträge aus allen wissenschaftlichen Disziplinen sind willkommen, soweit sie einen Bezug zur Antike und zur Ethik kenntlich machen. Mit dieser interdisziplinären, methodischen und thematischen Vielfalt soll Raum eröffnet werden für die Erarbeitung eines vertieften Verständnisses antiker Ethik und ihrer bis in die Gegenwart andauernden Wirksamkeit bzw. Wandlungen sowie für die Frage nach dem Verhältnis der antiken Texte und Positionen in ethischen Fragen der Gegenwart. So leistet die Zeitschrift einen Beitrag zur inhaltlichen Fundierung und Konkretisierung der Debatten um aktuelle ethische Fragen in der Gesellschaft.

Mit dieser Absicht hängt auch die Veröffentlichungsform des „Journals of Ethics in Antiquity and Christianity“ als *Open-Access-Zeitschrift* zusammen. Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit antiker Ethik soll dem ethischen Diskurs der Gegenwart nicht nur in den Hörsälen finanzstarker westlicher Universitätsstandorte zugänglich sein, sondern international und interdisziplinär auffindbar und zugänglich sein.

Es wird daher weder von den Autorinnen und Autoren der Beiträge der Zeitschrift noch von den Leserinnen und Lesern eine Gebühr erhoben. Möglich ist dies durch das (für die Herausgeber kostenfreie) Hosting und den technischen Support der Zeitschrift durch die Universitätsbibliothek Tübingen, der dafür an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Editorial: Ethics in Antiquity and Christianity

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth, Ulrich Volp, Ruben Zimmermann

Research Centre „Ethics in Antiquity and Christianity"
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Germany

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.122

CC BY SA

Dear reader,

with its first edition of the *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity*, the Mainz Research Centre "Ethics in Antiquity and Christianity" introduces an open access platform in order to extend its discourse beyond its previous scope and activities.[1]

1. Ethics in Antiquity and Christianity: A Paradox?

Ethical issues may remain virulent for long periods of time and any "once and for all" responses remain elusive. Our questions concerning a good life and good actions; concerning standards according to which we should orientiate our lives; concerning justice, freedom, and responsibility have to be asked over and over again. Is, therefore, the consideration of ethical traditions, especially ancient traditions, suspicious as it may be grasping for some type of "authority of antiquity" with which to conceal a lack of good arguments and protect that which exists from that which is new? Must referring to classical philosophical heavyweights or to a book that is called "Holy Scripture" take on the character of decisive arguments? Should not Epictetus, Aristotle, Philo, and certainly Job, Paul, and Augustine remain altogether silent in today's ethical discourse and leave the stage to the—already sufficiently diverse—voices of the present? It is undeniable that classical and especially biblical texts were often used to legitimize coercion and the preservation of unjustifiable structures both in the past and the present. Thus, how can the copula "and" between the terms "antiquity" and "Christianity" be justified? How can a journal justifiably be called *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity*? Although an investigation of ancient ethics can still be brought into conversation with the study of ancient Christianity, there seems to be a "garstige[r] breite[r] Graben"[2] (an ugly broad ditch) between ancient and contemporary Christianity, between ancient and current ethical discourses. Pressing issues of the present, such as the ethics of digital space, global warming, or genetic engineering, seem, at least at first glance, to be categorically different from the questions raised by Aristotle, Qoheleth, or Paul.

2. Ethics in Antiquity and Christianity: A Context of Discovery?

The recourse to ancient, primarily Aristotelian, ethics has been prominently carried out in the last decades and been highlighted as such, and not just in the sense of purely historical reconstruction, but in direct conversation with, and sometimes in critical contrast to, contemporary ethics.[3] At times, ancient ethicists seem to be closer to real life than ethical discourses focused on duties and rules, e.g., when they inquire into good life itself or take emotions into consideration. A more in-depth and differentiated view of ancient ethics, however, has also brought to light insights including the observation that even they are more polyphonic and more complex than many of the schematic overviews

[1] Cf. http://www.ethikmainz.de/en/ (last visited 01.02.2019).

[2] G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1. Schreiben), in IBID., Sechs theologische Schriften, ed. W. GERICKE (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche Neue Folge 3; Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt, 1985) 114–118: 117.

[3] Cf. A. C. MACINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag, ^{2}2006) and M. C. NUSSBAUM, Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions (8th ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 2008), further overviews in K. BAYERTZ, Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion, ZPhF 59 (2005): 114–132.

describing them.[4] Classical philosophers, biblical authors, and early Christian thinkers consider far more than fixed norms and rigid moral concepts. They discuss, evaluate, and argue for, various and quite different positions on ethical issues. Precisely because they are not monotonous but polyphonic, they stand in proximity to current ethical discourses—despite persistent differences in thinking and concrete evaluations (for example, on slavery). The "and" that connects ancient ethics to current ethics is thus not tension-free, but it is an inspiring, even a truly exciting one. Thus, old texts may provide a productive impetus and a space for discovery in current debates. Previous research on "ethics in antiquity and Christianity" at the Johannes Gutenberg University of Mainz has already been fruitful, in that it has discovered, for instance, that New Testament ethics is much more differentiated and controversial than hitherto described and presented in the "indicative and imperative" model. It is precisely in its plurality that it is closer to current discourses on ethics than is often assumed.[5] Ancient ethics in biblical and extra-biblical contexts makes use of a wealth of linguistic forms that have specific meaning for generating ethical significance, as the Mainz project "Metaphor, *Narratio*, Mimesis, Doxology" has shown.[6] These ancient ethical forms, precisely because of our historical distance from their own context, draw attention to the way in which ethical significance is generated through different media, including in the present, a point which is rarely recognized in the current, scholarly discourse on ethics. Ancient ethical discourses will be examined here not as additional normative instances, but as simultaneously familiar and strange areas of discovery of ethical reflection: "Not, of course, that there is any magic about the past. People were no cleverer than they are now; they made as many mistakes as we. But not the *same* mistakes.… To be sure, the books of the future would just be as good as the books of the past, but unfortunately we can not get at them."[7]

3. Ethics in Antiquity and Christianity: An Open Network of Discourses

It is the goal of this *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* to provide a suitable forum for such discoveries. The questions to which reference was made in the first paragraph concerning the connection between the study of ancient ethics and current ethical discourses show that the "how" and "that" of the reception of ancient ethics or ancient writings can themselves become ethical questions in present ethics. The first issue of our *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* is dedicated to this question. The relevance of and potential for the reception of biblical ethics regarding the present, as well as the appropriate methods for doing so, are reflected upon by *John J. Collins* looking at the Old Testament text and *Robert L. Brawley* looking at the New Testament text. *Adela Yarbro Collins* conducts an analysis of Gal 3:28 from an ethical perspective and points to current socio-political contexts. *Wolfram Kinzig* investigates and makes plausible why ethical content has not found expression in the great creeds of the ancient church. *Christoph Jedan* pleads for an explicitly religious study of ancient ethics in the interest of the present. The dialogue between *Stephan Goertz* and *Marco Hofheinz* discusses, from a systematic-theological perspective, the significance the Bible can and should have in the ethical discourse of the present. *William Schweiker* presents perspectives of the research project "Enhancing Life" on the relevance of ancient ethics. *Jan Assmann* focuses on truth (*ma'at*) as a forgotten ethical term. A peculiarity of the first edition is the *series of theses for discussion* of the five editors, in which they themselves set forth their hermeneutical foundations for accessing ancient ethics, and thus at the same time attempt a further contextual definition of the project of this journal. Reviews present recent research on the question of the authority of the Bible for contemporary ethics.

It is the editorial board's goal, however, that the journal moves beyond this "self-contemplation," and offers a space for discussing the many-voiced and controversial ethical reflections of antiquity and the present. It goes without saying that the views expressed in each of the contributions may not be understood as the editors' positions, but rather deliberately reflect a broad range of opinions and various disciplinary approaches. As is widely recognized, discourses thrive on differences and opposing perspectives. There will be opportunities for both meta-ethical and material-ethical discussion, for detailed studies and more general perspectives. The four formats provided by the journal open up possibilities for different forms of language and methods. Whereas the articles undergo an intra- and interdisciplinary peer-review process and are here presented as classic scholarly publications, the significantly shorter *miscellae* provide the opportunity for a broad range of content and freer forms of

[4] Cf. e.g. F. W. HORN/R. ZIMMERMANN (ed.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics I = WUNT 238; Tübingen: Mohr&Siebeck, 2009).

[5] Cf. ibid.

[6] Cf. U. VOLP/F. W. HORN/R. ZIMMERMANN (ed.), Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics 7 = WUNT 356; Tübingen: Mohr&Siebeck, 2016) and D. ERBELE-KÜSTER, „Ethik (AT)," in Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort /17880/ (last visited 31.01.2019).

[7] C.S. Lewis in his preface to an English translation of Athanasius, quoted from C. S. LEWIS, "On the Reading of Old Books," in IBID., God in the Dock. Essays on Theology and Ethics, ed. W. HOOPER (2nd ed.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972), 200–207: 202.

writing. The *dialogue* points to the fundamentally communicative structure of ethics while our *reviews* provide the link to additional current research. The contributions in these four categories in this and further themed issues are thematically related. In addition, open issues are planned which will not be subject to a common theme and for which the editors are happy to receive contributions in all four categories. Contributions from all academic disciplines are welcome as long as they make reference to antiquity and ethics. With this interdisciplinary, methodological and thematic variety, a space is to be created for the development of a deeper understanding of ancient ethics, along with its lasting effects and transformations up to the present, as well as for the question of the relationship between ancient texts and positions set forth in contemporary ethical discourse. Thus, the editors hope that this journal may also contribute to debates on current ethical issues in society.

This final point was influential in our decision to publish the *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* as an open access publication. The results of the academic examination and discussion of ancient ethics will thus be accessible to the ethical discourse of the present not only in the lecture rooms of financially strong Western universities, but will be available to scholars around the world in a wide variety of disciplines. Therefore, neither our authors nor our readers will be charged a fee. This is possible due to the hosting and the technical support of the journal by the University Library Tübingen for which we are sincerely grateful.

Artikel

The Relevance of the Old Testament for Contemporary Ethics

John J. Collins

Divinity School
Yale University
New Haven, CT
USA
E-mail: john.j.collins@yale.edu

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.97

Abstract

The Old Testament has a rather bad reputation, because of its intolerant and violent attitudes on many issues. It is indeed a product of another age, and many of its assumptions are untenable in the modern world. Nonetheless it remains important for discussions of ethics, primarily for two reasons: One is the fact that it exhibits a passion for justice that is unparalleled in world literature. The other is that it is the oldest layer of one of the major traditions that shaped western culture for two thousand years.

The Old Testament, or Hebrew Bible, has a mixed reputation in the modern world. At one end of the spectrum we have iconic reverence, symbolized by the campaign of a judge in Alabama to have a monument bearing the Ten Commandments in his courtroom, representing the moral foundations of law.[1] At the other extreme we have the tirade of the "new atheist" biologist Richard Dawkins, declaring that "the God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully."[2] It is easy enough to discount these positions as extreme, and as failing to take account of the Old Testament as a whole. But in fact the legacy of the Old Testament is a mixed one and neither its defenders nor its detractors are without basis.

Richard Dawkins is not alone in laying the ills of western civilization at the feet of the Hebrew Bible. The catalogue of charges is long. Most people have come to accept the fact that the Bible is patriarchal, and depicts women in a subordinate role, although a professor was fired a few years ago from a theological school in Tennessee for saying so.[3] The New Testament is scarcely better on that score, at least in the Pastoral Epistles, which tell women to be silent and forbid them to teach.[4] The Book of Leviticus prescribes the death penalty for anyone who lies with a man as with a woman.[5] Despite the inspiring story of the liberation of Israelite slaves from Egypt, the Hebrew Bible does not outlaw slavery, and prescribes only modest improvements in the way even Hebrew slaves should be treated.[6] Again, the New Testament concurs, telling slaves to obey their masters.[7] The story of the chosen people, and their promised land, is a mandate for religious intolerance and violence. When the Israelites come into the land they are told to "utterly destroy" the peoples they find there: "make no covenant with them and show them

[1] ESTEPA, "Who is Alabama Republican Roy Moore? 5 Things to Know." Moore was removed from office in 2003 for refusing to implement a court order to remove a statue of the ten commandments, which he had set up in his courtroom.

[2] DAWKINS, The God Delusion, 31.

[3] ROLLSTON, "The Marginalization of Women: A Biblical Value We Don't Like to Talk About." Rollston was fired from Emmanuel Christian Seminary in Tennessee. He now teaches at the George Washington University in Washington, D. C.

[4] 1 Timothy 2:11–12. See BALCH, "Household Codes," 318–20.

[5] Leviticus 18:22; 20:13. The Hebrew expression is "the lyings of a woman." The precise meaning of this phrase is disputed. See FRIEDMAN and DOLANSKY, The Bible Now, 21–24.

[6] WRIGHT, "'She Shall Not Go free as Male Slaves Do:' Developing Views about Slavery and Gender in the Laws of the Hebrew Bible," 125–42.

[7] Col 3:22; Eph 6:5; 1 Tim 6:1–2; 1 Peter 2:18–21.

no mercy. Do not intermarry with them ... This is how you must deal with them: break down their altars, smash their pillars, hew down their sacred poles, and burn their idols with fire. For you are a people holy to the Lord your God; the Lord your God has chosen you out of all the peoples on earth to be his people his treasured possession" (Deut 7:2–6).[8] The historian Lynn White argued that the root of our ecological crisis lay in the command in Genesis to "fill the earth and subdue it and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth" (Gen 1:28).[9]

Each of these charges can be qualified to a degree. The subordination of women in Genesis is a feature of fallen humanity after Adam and Eve eat the forbidden fruit.[10] The condemnation of homosexual relations is found only in Leviticus in the Hebrew Bible, in a very narrow strand of priestly theology, intermingled with other rules about improper mixing, some of which are routinely dismissed as irrelevant to the modern world.[11] If Lynn White had read more of the Old Testament he might have discovered the sabbatical laws, which prescribe that people, animals, and even the land should be allowed to rest regularly. Even the draconian actions against the inhabitants of the land are confined to one phase of Israel's supposed history. The Israelites were more often the victims of violence than its perpetrators. The Book of Leviticus also calls on people to love their neighbor as themselves (Lev 19:18). Even if the neighbor envisioned was primarily the fellow-Israelite, as the context would seem to suggest,[12] this commandment provides the basis for an inner-biblical critique of some of the more offensive parts of the biblical legacy.[13] Nonetheless, these considerations do not warrant a dismissal of the charges. The Bible can be, and often has been, used in ways that are harmful to people and to nature. At the least, it has to be used with care.

So why should this text live? It was written more than two thousand years ago. Why should we think it has any relevance to the modern world?

To my mind, there are primarily two reasons why the Old Testament still deserves our attention. One is the fact that it exhibits a passion for justice that is unparalleled in world literature. The other is that it is the oldest layer of one of the major traditions that shaped western culture for two thousand years.

1. The idea of justice

The people who wrote the Old Testament were not philosophers, and they did not have a very sophisticated theory of justice. They simply inherited the common idea of justice that had prevailed in the Ancient Near East from the second millennium.[14] It was articulated already by Hammurabi in the 18th century BCE, roughly 500 years before Moses:

> Anum and Enlil named me, to promote the welfare of the people,
> me Hammurabi, the devout, god-fearing prince,
> to cause justice to prevail in the land,
> to destroy the wicked and the evil
> *that the strong might not oppress the weak.*[15]

Or again:

> The great gods called me, so that I became the beneficent shepherd
> Whose scepter is righteous ...
> *In order that the strong might not oppress the weak,*
> *That justice might be dealt to the orphan and the widow.*[16]

How far Hammurabi or any other king concerned himself with the welfare of the orphan and the widow, we do not know. But at least they knew that that was what they should be concerned with. The rich and powerful in society did not especially need the protection of the king. The essence of justice was that the strong should not oppress the weak.

The kings of Israel and Judah subscribed to the same ideal:

> Give the king your justice (*mishpat*), O God,
> and your righteousness (*tsedaqah*) to the king's son.
> May he judge your people with righteousness, and your poor with justice ...
> May he defend the cause of the poor of the people,
> give deliverance to the needy and crush the oppressor (Psalm 72:1-4).

This was not a social contract between ruler and ruled. It was part of the divine cosmic order, which the king was expected to uphold. It is said of God that "righteousness and justice are the foundation of your throne" (Psalm 89:14), and the king was his agent on earth. Nonetheless, it is amply

[8] See my book, Does the Bible Justify Violence; PAKKALA, Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History.

[9] WHITE, "The Historical Roots of our Ecological Crisis," 1203–07.

[10] TRIBLE, God and the Rhetoric of Sexuality, 126–28.

[11] For example, you shall not put on a garment made of two different materials (Lev 19:19).

[12] Lev 19:17–18: "You shall not hate in your heart anyone of your kin ... You shall not take vengeance or bear a grudge against any of your people." For an argument for a more inclusive meaning see FRIEDMAN, "Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?," 48–53.

[13] The neighbor cannot be only the fellow-Israelite. Lev 19:34 tells the Israelites to "love the alien as yourself, for you were aliens in the land of Egypt."

[14] See especially WEINFELD, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East.

[15] PRITCHARD, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 164, emphasis added.

[16] Ibid., 178, emphasis added.

clear, especially from the prophetic books, that Israel and Judah were rife with injustice throughout their history.

2. The prophetic critique

The classic biblical preaching against injustice is found in the Prophets, especially in those of the eighth century BCE, Isaiah, Amos and Micah, but also in Jeremiah at the beginning of the sixth century.[17] Some of their critiques still seem all too relevant today.

Amos tirades against dishonest business practices, then as now often coupled with the trappings of religious observance:

> Hear this, you that trample on the needy,
> And bring ruin to the poor of the land,
> Saying 'when will the new moon be over so that we may sell grain
> And the Sabbath, so that we may offer wheat for sale?
> We will make the ephah small and the shekel great,
> And practice deceit with false balances,
> Buying the poor for silver,
> And the needy for a pair of sandals,
> And selling the refuse of the wheat' (Amos 8:4-6).

As in all ancient Near Eastern discourse on the subject of justice, the issue here is the exploitation of the poor, who are viewed as expendable in the pursuit of profit. It is sometimes claimed that the objective here is distributive justice, to redistribute social goods and social power.[18] But this is true only to a limited degree. At no point do the prophets advocate equal distribution of wealth or challenge an order where some people have more than others. It is assumed that "there will never cease to be people in need on the earth" (Deut 15:11). The problem for the prophets is that the poor are deprived of the necessities of life and degraded to a subhuman condition. The rich "trample the head of the poor into the dust of the earth and push the afflicted out of the way" (Amos 2:7). There is always a question as to what the threshold is, what should be deemed sufficient for the poor. But the examples cited by Amos and the other prophets seem clear enough. If people have to sell themselves into slavery to cover their debts, or get food to eat, that is surely unacceptable.

Moreover, it is a problem when the gap between rich and poor becomes disproportionate. Amos rails against

> those who are at ease in Zion, and those who feel secure on Mt. Samaria ... those who lie on beds of ivory, and lounge on their couches,
> and eat lambs from the flock, and calves from the stall,
> who sing idle songs to the sound of the harp,
> and like David improvise on musical instruments,
> who drink wine from bowls, and anoint themselves with the finest oils, but are not grieved over the ruin of Joseph (Amos 6:1-6).

The point here is not necessarily that beds of ivory and bowls of wine are bad in themselves,[19] but that they make a painful contrast with the "ruin of Joseph," or the poverty of Israelite peasants. Similarly, Amos's younger contemporary, Isaiah, rails against those who "add house to house, who add field to field, until there is room for no one but you, and you are left to live alone in the midst of the land" (Isa 5:8). They could add field to field because the poor had to forfeit their ancestral plots to pay their debts. Again, the gap between rich and poor is part of the problem. The prophets see society organically, and the fact that the balance of society is out of joint is what brings it to ruin.

3. The centrality of justice

For the Hebrew Bible, no value is more central or fundamental than the demand for social justice. Demands for cultic worship pale in significance, to the point that it sometimes seems as if the prophets reject the ritual cult.[20]

"With what shall I come before the Lord," asks the prophet Micah, "and bow myself before God on high?" (Micah 6:6). He considers burnt offerings or rams, or calves, and even raises the possibility of human sacrifice:

> Shall I give my firstborn for my transgression,
> the fruit of my body for the sin of my soul?

But then he brushes these options aside:

> He has told you, O mortal, what is good;
> And what does the Lord require of you
> But to do justice, and to love kindness
> And to walk humbly with your God? (Micah 6:8).

Similarly, Amos declares:

> I hate, I despise your festivals,
> And I take no delight in your solemn assemblies.
> Even though you offer me your burnt offerings and grain offerings
> I will not accept them;
> And the offerings of well-being of your fatted animals
> I will not look upon.
> Take away from me the noise of your songs;
> I will not listen to the melody of your harps.
> But let justice roll down like waters,
> And righteousness like an ever-flowing stream (Amos 5:21–4).

[17] BIRCH, Let Justice Roll Down. The Old Testament, Ethics and Christian Life, 259–69; PLEINS, The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction, 213–416; HOUSTON, Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament, 52–98.

[18] BRUEGGEMANN, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, 736–37.

[19] For an interesting attempt to question Amos's value judgments, see CLINES, "Metacommenting Amos," 76–93.

[20] UNTERMAN, Justice for All. How the Jewish Bible Revolutionized Ethics, 85–108 ("The Primacy of Morality over Ritual: A Prophetic Innovation").

We should probably not conclude that the prophets rejected the sacrificial cult entirely. Such a rejection would be hard to conceive of in the eighth century BCE. But they certainly questioned its value and significance. Amos reminded his listeners that Israel could not have offered large numbers of sheep and cattle in its time in the wilderness, and that God had been with them nonetheless (5:25). Moreover, generous offerings to the cult made people feel that they were pleasing God and blinded them to the social problems. In that sense, the cult was more a hindrance than a help. For the prophets, and indeed also for the laws of Moses, nothing was more important than social justice.

Of special relevance for our times is the fact that the Hebrew Bible typically modifies the common ancient Near Eastern concern for the widow and orphan, by adding another marginal figure, the alien. We find this already in Exodus 22:21: "You shall not wrong an alien, or abuse a widow or an orphan."

The concern for aliens is distinctive to Israel in the ancient Near East.[21] Biblical law distinguishes between the resident alien (*ger*) and the foreigner (*nokri*). In the laws of Deuteronomy and Leviticus, the alien is often mentioned with the poor. Special care should be taken to pay the alien for his labor, "for he is poor and urgently depends on it" (Deut 24:14–15). The gleanings at the edges of the field should be left for the poor and the alien (Lev 19:9–10; Lev 23:22).

The concern for the alien is repeatedly grounded in Israel's own experience. Abraham was a resident alien in the land of Canaan, depending on the kindness of the local population (Gen 23:4). Most frequently, the Israelites are reminded that "you were aliens in the land of Egypt" (Exod 22:20). Accordingly, they should "know the soul of the alien," for they have experienced what it is to be an alien. In that sense, concern for the alien is an instance of the Golden Rule, to do unto others as you would have them do unto you. Care for the alien and other vulnerable members of society is a fundamental human obligation. God is the guarantor and protector of such people. God, we are told, "watches over the alien; He encourages the orphan and widow" (Psalm 146:9). Even more forcefully, Deuteronomy proclaims that God "executes justice for the orphan and the widow, and loves the aliens, providing them food and clothing. You shall also love the alien, for you were aliens in the land of Egypt" (Deut 10:18).

It may seem a short step from passages like these to affirming that aliens, and widows and orphans, have rights under biblical law. If people have an obligation to treat the poor and the alien in a certain way, does that not imply that they have a right to be treated that way?[22] Indeed, René Cassin, who received the Nobel Peace prize for his work in drafting the Declaration of Human Rights, adopted by the United Nations in 1948, wrote: "the concept of human rights comes from the Bible, from the Old Testament, from the Ten Commandments."[23] Perhaps, but this is not the biblical way of putting it.[24] Society has an obligation to provide for such people, as part of its obligation to God. It is not clear that aliens would have a legal claim under Israelite law. They could only appeal to the compassion of a judge, and the force of Israelite tradition. But the obligation on the society is none the less for that.

Neither does the obligation of society towards its marginal members derive from positive law.[25] Some of the conduct condemned by the prophets involves breaking laws (e.g. the dishonest trading in Amos), but some does not. Even if the rich of Judah were acting quite legally in adding house to house and field to field, their actions were unconscionable in the context of the poverty of their compatriots. While this may not quite amount to an Aristotelian view of justice, social equilibrium is definitely a consideration. It rests not so much on positive covenantal law as on an intuition into the order of nature, or of creation.[26] This is also true of some of the best-known stories illustrating the problem of injustice in the Hebrew Bible. Take for example 2 Samuel 11, where the prophet Nathan confronts King David for having Uriah the Hittite killed and taking his wife Bathsheba. Nathan famously tells the king a story about a rich man who took a poor man's little ewe lamb to make a meal for his guest, although that was all the poor man had. David is outraged, not because a law had been violated but because the action was patently unjust. The prophet is then able to entrap the king, by telling him "you are the man." Equally, in the story of Naboth's vineyard, in 1 Kings 21, Elijah's condemnation of King Ahab is not a technical judgment on a legal case but outrage at an action that was obviously unjust because of the abuse of royal power.

4. Identity and tradition

The argument that Israelites should love the alien because they were aliens in the land of Egypt brings us to the second reason why the Old Testament remains important. It tells a story that is fundamental to the identity of the Jewish people

[21] UNTERMAN, Justice for All. How the Jewish Bible Revolutionized Ethics, 44–65.

[22] WOLTERSTORFF, Justice. Rights and Wrongs, 90.

[23] CASSIN, "Religions et droits de l'homme," 98, trans. ISHAY, The History of Human Rights, 19. For an attempt by a biblical scholar to find a precedent for human rights in the Hebrew Bible, specifically in Deuteronomy, see OTTO, "Human Rights: The Influence of the Hebrew Bible."

[24] BARR, "Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights," 21–33 (especially 24–25).

[25] Pace O'DONOVAN, The Desire of the Nations, 39. See the discussion by WOLTERSTORFF, Justice. Rights and Wrongs, 68–75.

[26] See especially BARTON, Ethics in Ancient Israel, 94–126 ("The Moral Order"); BARR, Biblical Faith and Natural, 58–101.

but has also been appropriated by Christians for the last two thousand years. That is the story of a people formed by the experience of slavery and exile. The implication, spelled out several times in the Old Testament, is that a people so identified should have empathy with slaves and aliens, and treat the less fortunate of the earth in the way they would have liked to be treated themselves. The story of the Exodus is especially resonant in this respect and remains one of the great human stories of hope in the face of oppression.

The story of the Exodus is presented in the Old Testament as the prelude to the covenant.[27] It is because God has delivered Israel from slavery that Israel is obligated to keep the commandments of the covenant. Moreover, the Book of Deuteronomy is insistent that each generation should appropriate the covenant for itself: "Not with our ancestors did the Lord make this covenant, but with us, who are all of us here alive today" (Deut 5:3). The Old Testament or Hebrew Bible sketches out the way of life in which the covenant is supposed to be embodied. That embodiment, however, is neither systematic nor univocal, and it often falls short of its own ideals. It rather takes the form of an unfolding tradition.

The Bible, in its different forms, is the most fundamental layer of Jewish and Christian tradition. As such, it has a major role in shaping these traditions. A person who found nothing to affirm in the Bible would have no reason to identify as Jewish or Christian at all. But this does not mean that those who stand in the Jewish or Christian tradition must affirm everything in their respective scriptures. Rather, what a tradition does is provide a context for thought and argument that shapes to a great degree the questions we consider important. It also urges on us basic principles, but these must be conceived broadly and not reduced to dogmatic stands on specific issues.

Far from being a systematic, unified treatise, the Bible has the character of a running argument. Beginning with the opening chapters of Genesis, different viewpoints are juxtaposed and not resolved. The Torah or Pentateuch binds together quite different theologies in Leviticus and Deuteronomy. The New Testament embraces different attitudes to the Jewish Law and many other topics. This is not simply a matter of juxtaposing different viewpoints. The prophets are sharply critical even of fundamental traditions. Amos suggests that the Exodus is no different from the movements of other peoples (Amos 9:7). Jeremiah mocks those who place their trust in the temple of the Lord (Jer 7:4) and says that the Law of the Lord has been turned into falsehood by the lying pen of the scribes (Jer 8:8). Jesus freely supersedes that which "was said to them of old," in the Sermon on the Mount (e.g. Matt 5:21).

Criticism of received tradition is itself a biblical value. Some of the most fruitful work on biblical theology in recent years has looked to dialogical models to capture this sense of ongoing debate.[28] The Bible is not a book of definitive answers. Ethical issues always depend on context. That is why the sweeping commandments of the Decalogue are followed by laws that take specific circumstances into account: if X, then Y, but if Z, the decision may be different.[29] The consensus of contemporary scholarship is that neither the great Mesopotamian law "codes," such as that of Hammurabi, nor the biblical law codes functioned as statutory law or were binding on judges.[30] Judges relied on their sense of the mores of a community rather than on written law. Written laws are never cited as decisive in trial scenes, and sometimes cases are decided in contradiction of what is written. Law collections were descriptive rather than prescriptive. Accordingly, some scholars refer to the laws of Exodus as "wisdom laws," with the implication that they functioned in a way similar to Proverbs: they helped inform the wise person but did not determine right conduct automatically.[31] As Qoheleth (Ecclesiastes) said, there is a season for everything, a time to kill as well as a time to heal, a time to hate as well as a time to love (Qoh 3:1-8). The tradition informs our decisions by illustrating options, but it does not make our decisions for us.

Equally, criticism of one's own society is a biblical value. The Hebrew prophets provide a blistering critique of Israelite and Judean society. Amos saw northern Israel as a sinful kingdom that God would wipe off the face of the earth (Amos 9:9). His contemporary Isaiah saw the southern kingdom of Judah as a "sinful nation, people laden with iniquity, offspring who do evil, children who deal corruptly," (Isa 1:4) and saw the devastation of the land by the Assyrians as divine punishment. The blessings of the covenant were predicated on righteous behavior. It is ironic then that some Christians brook no criticism of modern Israel, and that they consider support for the state of Israel as a basic biblical principle.[32] No doubt, people who care about the Bible

[27] For a lucid exposition of the logic of the covenant see LEVENSON, Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible, 15–86.

[28] NEWSOM, "Bakhtin, The Bible, and Dialogic Truth;" BRUEGGEMANN, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy.

[29] E.g. Exod 22:2: "If a thief is found breaking in, and is beaten to death, no bloodguilt is incurred; but if it happens after sunrise, bloodguilt is incurred."

[30] BERMAN, "The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law;" LEFEBVRE, Collections, Codes and Torah. The Recharacterization of Israel's Written Law, 1–54.

[31] JACKSON, Wisdom-Laws. A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16.

[32] E.g. the Wall Street Journal, October 18. 2012, in advance of the U. S. presidential election, ran an advertisement by the Billy Graham Evangelistic Association: "It is vitally important that we

should wish Israel well, but if they are at all guided by biblical principles they should insist that the welfare of Israel, and its claim to its land, depends on the practice of justice.[33] There is nothing biblical about unconditional support for Israel, or for any other government or state for that matter.

There is much in the Bible to inspire and challenge the modern world. It remains a relevant resource on political and social issues, if it is used judiciously. It should be clear, however, that the mere fact that something is found in the Bible is in itself no guarantee of anything. Interpreters remain responsible for what they take from the Bible. Biblical values must be sifted and evaluated, and the Bible itself provides broad criteria by which to do so. To treat the Bible as a magical book of answers to modern problems is a perversion and a refusal to grapple with it seriously.

Critics of the Old Testament accuse its defenders of cherry-picking its good parts, to offset the parts that have been used as warrants for intolerance and violence. The cherry picking is not arbitrary, however. Already in antiquity people realized that the Bible teaches many different things and that some carry more moral weight than others. The Gospel of Mark recounts an exchange between Jesus and one of the scribes (Mark 12:28-34). The scribe asked him "which commandment is the first of all?" Jesus answered: "The first is 'Hear O Israel: The Lord our God, the Lord is one; you shall love the Lord your God with all your heart and with all your mind, and with all your strength.' The second is this: 'you shall love your neighbor as yourself.' There is no other commandment greater than these." The Gospel of Matthew adds: "on these two commandments hang all the law and the prophets" (Matt 22:40). Here Jesus combined the Shema ("Hear O Israel") from Deut 6:4-5 and the command to love one's neighbor in Lev 19:18. Other Jewish teachers of the time had similar teachings. Not everything in the Bible lives up to this ideal, but the ideal still remains compelling, and provides a criterion by which other biblical teachings can be tested.

Walter Benjamin famously said that there is no document of civilization that is not at the same time a document of barbarism.[34] This is as true of the Bible as it is of any other document. Even the Exodus is the prelude to conquest of Canaan. But cultural documents should not be discarded for that reason. Because of the reverence in which it has been held for two thousand years, the Bible is an exceptionally powerful source of effective rhetoric. That rhetoric can be used "for the cause of truth and to defend the right;" (Ps 45:4) it should not be abandoned to those who would use it in the cause of bigotry. And if it also reminds us of the barbarism in our past, and even in our present, this too can be salutary. The Old Testament is important as a reminder that our history, and indeed our present, is flawed, even as it also reminds us of the higher ideals to which we should aspire.

cast our ballots for candidates who base their decisions on biblical principles and support the nation of Israel."

[33] SIMON, Seek Peace and Pursue It.

[34] BENJAMIN, "Theses on the Philosophy of History. Thesis 7," 393.

Literature

BALCH, DAVID, "Household Codes," Anchor Bible Dictionary 3 (1992) 318–20.

BARR, JAMES, "Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights," in DOUGLAS A. KNIGHT and PETER J. PARIS, ed., Justice and the Holy. Essays in Honor of Walter Harrelson (Atlanta: Scholars Press, 1989) 21–33.

BARR, JAMES, Biblical Faith and Natural Theology (Oxford: Clarendon, 1993).

BENJAMIN, WALTER, "Theses on the Philosophy of History," in IDEM, Selected writings. Vol. 4. 1938–1940, ed. by EDMUND JEPHCOTT and MICHAEL W. JENNINGS (Cambridge, MA: Harvard, 2006) 389–400.

BERMAN, JOSHUA, "The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law," CBQ 76 (2014) 19–39.

BIRCH, BRUCE C., Let Justice Roll Down. The Old Testament, Ethics and Christian Life (Louisville: Westminster John Knox, 1991).

BRUEGGEMANN, WALTER, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy (Minneapolis: Fortress, 1997).

CASSIN, RENÉ, "Religions et droits de l'homme," in IDEM, Amicorum discipulorumque liber: Methodologie des droits de l'homme 4 (Paris: Pedone, 1972) 97–104.

CLINES, DAVID J. A., "Metacommenting Amos," in IDEM, Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible (JSOTSup 205; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 76–93.

COLLINS, JOHN J., Does the Bible Justify Violence? (Minneapolis: Fortress, 2004).

DAWKINS, RICHARD, The God Delusion (Boston/New York: Houghton Mifflin, 2006).

ESTEPA, JESSICA, "Who is Alabama Republican Roy Moore? 5 Things to Know," USA Today, September 27, 2017.

FRIEDMAN, RICHARD E. and SHAWNA DOLANSKY, The Bible Now (New York: Oxford University Press, 2011).

FRIEDMAN, RICHARD E., "Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?" Biblical Archaeology Review (Sept.-Oct 2014) 48–53.

HOUSTON, Walter J., Contending for Justice. Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 428; London: T. & T. Clark, 2006).

JACKSON, BERNARD S., Wisdom-Laws. A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16 (Oxford: Oxford University Press, 2006).

LEFEBVRE, MICHAEL, Collections, Codes and Torah. The Re-characterization of Israel's Written Law (New York and London: T&TClark, 2006).

LEVENSON, JON D., Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible (San Francisco: Harper & Row, 1987).

NEWSOM, CAROL A., "Bakhtin, The Bible, and Dialogic Truth," Journal of Religion 76 (1996) 290–306.

O'DONOVAN, OLIVER, The Desire of the Nations (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

OTTO, ECKART, "Human Rights: The Influence of the Hebrew Bible," Journal of Northwest Semitic Languages 25 (1999) 1–20.

PAKKALA, JUHA, Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

PLEINS, J. DAVID, The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

PRITCHARD, JAMES B., Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 3rd ed. with Supplement (Princeton: Princeton University Press, 1969).

ROLLSTON, CHRISTOPHER, "The Marginalization of Women: A Biblical Value We Don't Like to Talk About," Huffington Post, August 31, 2012 (www.huffingtonpost.com/christopher-rollston/the-marginalization-of-women-biblical-value-we-don't-like-to-talk-about_b_1933648.html).

SIMON, URIEL, Seek Peace and Pursue It (Heb; Tel Aviv: Yediot Aharonot, 2002).

TRIBLE, PHYLLIS, God and the Rhetoric of Sexuality (Philadelphia: Fortress, 1978).

UNTERMAN, JEREMIAH, Justice for All. How the Jewish Bible Revolutionized Ethics (Philadelphia: Jewish Publication Society/Lincoln: University of Nebraska Press, 2017).

WEINFELD, MOSHE, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East (Jerusalem: Magnes/Minneapolis: Fortress, 1995).

WHITE, JR., LYNN, "The Historical Roots of our Ecological Crisis," Science 155 (1967) 1203–07.

WOLTERSTORFF, NICHOLAS, Justice. Rights and Wrongs (Princeton: Princeton University Press, 2008).

WRIGHT, DAVID P., "'She Shall Not Go free as Male Slaves Do:' Developing Views about Slavery and Gender in the Laws of the Hebrew Bible," in BERNADETTE J. BROOTEN, ed., Beyond Slavery. Overcoming its Religious and Sexual Legacies (New York: Palgrave Macmillan, 2010) 125–42.

Correlating Bible and Ethics: Tensions and Complexity

Robert L. Brawley

Albert G. McGaw Professor of New Testament Emeritus,
McCormick Theological Seminary,
Chicago IL
USA
E-mail: rbrawley1@nc.rr.com

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.109

Abstract

In a brief theoretical section this article advances the thesis that the task of correlating the Bible and ethics is necessarily diverse because it encounters two dialectical bridges. One is the tension between individual and communal perspectives; the other is the complexity generated by varieties in exegetical and hermeneutical methods. Following a partial demonstration of the diversity opened up by Gadamer's attention to the impact of history on interpretations by means of a description of Michael Wolter's innovative exegesis of Rom 7, the article makes an analogy between the competence stage in narrative structure and an ethical program that involves obligation, willingness, and the ability to perform what is necessary for resolving an ethical dilemma. The last section of the article samples and evaluates models of correlating biblical interpretation with ethics: Law; imitation of exemplars; cultivating a habitus of virtues; Richard Hays's proposal for descriptive and synthetic interpretation, hermeneutical correlation, and pragmatic embodiment of behavior; implicit ethics; and metaethics.

Unter Ethik verstehen wir die reflexive Durchdringung von Lebensweisen hinsichtlich ihrer leitenden Normen mit dem Ziel einer Bewertung. Sie vollzieht sich in vielfältigen Sprach- und Ausdruckformen, sie ist kontext- und zeitgebunden. Sie ist intra- und intersubjektive Kommunikation. (Research Centre for Ethics in Antiquity and Christianity [*e/*αc])[1]

This article examines selected approaches to the function of the Bible in the tasks of determining and evaluating norms for what the epigraph refers to as ways of living, which I take to correspond to what Paul Ricoeur calls "an accomplished life."[2] The basic thesis is that various approaches encounter two dialectical bridges in particular. One is the tension between an individual and a communal perspective; a second is the complex tension provided by varieties in exegetical analyses and hermeneutical approaches.

To turn first to the latter, the interaction of norms of ways of living in relationship with consistent evaluation of the same is constrained to begin with multiplicity, corresponding in the epigraph to the accomplishment of ethics *in vielfältigen Sprach- und Ausdruckformen* as well as the necessary condition that such endeavors are always tied up with temporal and cultural contexts. A diachronic approach to reflection on a philosophical level would at least include variety from Israel's Torah, which to say the least is not systematic,[3] to Aristotle (oriented toward teleology) and developments in antiquity before turning to Kant (oriented toward deontology) and more modern ethicists such as John Rawls, Alistair McIntyre, and Paul Ricoeur, so that of necessity we have to do with diverse approaches.[4] Further, biblical studies open up another domain that both expands and restricts the discipline, and when we add the qualification of Christianity, this increases distinctions between reflections on Israel's Scriptures and the New Testament. And with this, diversity increases exponentially. Hans-Georg Gadamer speaks appropriately to the point of multiple interpretations of texts: "The real meaning of a text, as it speaks to the interpreter, does not depend on the contingencies of the author and his original audience. It certainly is not identical with them, for it is al-

[1] http://graduiertenkolleg.ethikmainz.de/thesen/. See also ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 12 = Eng. trans. The Logic of Love, 4.
[2] RICOEUR, Oneself as Another, 170.
[3] ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 11 = Logic of Love, 3.
[4] See MACINTYRE, After Virtue, ix.

ways co-determined also by the historical situation of the interpreter and hence by the totality of the objective course of history."[5]

The very mention of teleology above affords an occasion to remark on the tension between individual and social perspectives. The epigraph for this essay hints at teleology under the term *Ziel* ("purpose," "goal"), but it leaves the determination of who performs the "evaluation" and the nature of the goal indeterminate. Who determines what and for whom an evaluation is positive? This is somewhat ambiguous also in Aristotle since the telos, which he refers to as a virtue or excellence (ἀρετή), is not merely subjective but presupposes both a social function in determining what is good and a social goal, such as excellence on behalf of the state (*Eth. nic.* 1094a1–1094b20). Nevertheless, for him the telos is still perceived from the individual perspective of reason. Indeed, "each man judges correctly those matters with which he is acquainted; it is of these that he is a competent critic" (*Eth. nic.* 1094b20). Clearly Aristotle reflects the tension between individual and social perspectives. Similarly, in the epigraph above, who determines what and for whom ways of living are good? Or when the epigraph also speaks of "norms," does it not imply a social determination of values beyond what is merely personal?[6]

Cases can be multiplied in keeping with the fact that the epigraph leaves unstated whether the focus of the interaction of ways of living with norms is on the level of either the individual or the social order. For example, in defining terminology Ricoeur regards the issue of ethics to be the aim[7] of an accomplished life.[8] To be sure, with the inseparability of the "self" from the "other" in Ricoeur, an accomplished life can never be divorced from life in relation to others. The latter, however, comes to the fore more forcefully in the approach of Stephen Fowl and Gregory Jones with their notion of the formation of individual character in the life of a Christian congregation.[9]

With respect to ethical appropriations of biblical interpretations, not only do we have multiple exegetical perspectives on a host of texts, hermeneutical correlations of biblical interpretations with ethical living in contemporary contexts are also diverse. The consequence of such multiplicity has a substantial history of *conflict* in both the interpretation and the correlation with contemporary reality. Within the multiplicity, claims to one approach alone often attempt to establish priority. Indeed conflict over interpretations has at times been so aggressive that charges of *unethical* conflict in scholarly debate may be warranted. To give a case in point, Karl Barth's famous response to Emil Brunner's "Nature and Grace" has been called the loudest "Nein" ever heard, and it erupted into an angry disagreement. In contrast, I raise the question: According to the ethics of interpretation are we not rather obliged[10] to acknowledge the plausibility and legitimacy of a variety of exegetical and hermeneutical insights?

On the other hand, ethics itself attempts to establish a blessed order among human beings, and this order presupposes priorities of right over wrong, better over worse, or improving the status quo.[11] Thus, the academic rigor of critiquing both exegetical interpretations and hermeneutical correlations is not only warranted but positively beneficial.

What we cannot avoid, however, is that the social order itself inevitably gives priority to certain persons over others. In fact, the social order is filled with hierarchies of dominance that perpetuate injustice.[12] United States District Judge Rebecca Pallmeyer has spoken about the great deception in presumptions in the United States that the judicial system is fair. Although she appeals for attempts to achieve fairness, the judicial system itself is fraught with failures and inequities.[13] As in the case of her assessment, ethical reflection cannot avoid critiques of interpretations and correlations that are unfair.

Further, yet another aspect of the ethics of interpretation raises consternation. When biblical texts themselves display hierarchies of dominance, interpretations may be complicit in overlooking or even promoting injustices perpetuated by the dominance. Thus, in attempts to correlate the throne claimant in the parable of the Minas[14] in Luke 19 with Jesus, many interpreters find no problem in simply passing over the king's abusive dominance and violence. In fact he even describes himself as a brutal man who profits unfairly from what he does not invest and harvests what he does not plant, and he commands that his enemies be slaughtered in his eyesight (Luke 19:22, 27).[15] Do the ethics of interpretation not demand from exegetes a more reasonable awareness of unjust domination in biblical texts themselves?[16]

At this point I wish to state and explain that in my own approach I have virtually given up the use of the term "appli-

5 GADAMER, Truth and Method, 296.

6 On the individual and community dialectic see ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 97–98, 106–8 = Logic of Love, 74, 80–82.

7 Note the correspondence between the English term "aim" and the German "Ziel" in the statement of the Research Centre for Ethics in Antiquity and Christianity in the epigraph with implications of teleology.

8 RICOEUR, Oneself as Another, 170.

9 FOWL and JONES, Life in Communion.

10 I note the deontological implications of this term.

11 ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 12–13 = Logic of Love, 4–5.

12 BOURDIEU, Distinction; ID., La domination masculine.

13 Personal memory from her public lecture at the University of Chicago.

14 Also known as the parable of the Talents.

15 Thus, among others, Klyne Snodgrass takes the throne seeker's dominance over his slaves and exploitative profiteering as proper in ancient culture so that the inhumane king appropriately corresponds to Jesus (SNODGRASS, Stories with Intent, 532, 539).

16 See BRAWLEY, "The Parable of the Minas," 226–42.

cation" with reference to how we correlate biblical exegesis with ethics. The enlightenment ideal of objectivity has proved to be a will o' the wisp. Exegesis is always an *interchange* between interpreters and texts. This is not to degrade philology, grammar and syntax, or historical studies, without which we cannot even begin to understand a text. But it means that from the beginning the human mind is in a *process* of appropriating the text in one way or another, positively or negatively or indifferently. On this matter I appeal again to Gadamer: "If we are trying to understand a historical phenomenon from the historical distance that is characteristic of our hermeneutic situation, we are always already affected by history. It determines *in advance* both what seems to us worth inquiring about and what would appear as an object of investigation."[17]

The distinctions (1) between individual and corporate perspectives and (2) among exegetical and hermeneutical assessments hang over a number of other approaches, and I move to consideration of some of these. But first I wish to illustrate both the diversity of exegesis and Gadamer's attention to the impact of history on interpretations with Michael Wolter's astute study of Rom 13:1–7.[18] First, the article is dedicated to South African New Testament Scholar Jan G. van der Watt, and it presupposes the history of diverse interpretations of the text, especially in pre- and post-apartheid South Africa, as a context for both the development and the appropriation of Wolter's interpretation. Second, Wolter's study is an innovative interpretation that increases the diversity of interpretations of the text.

A crucial part of Wolter's exegesis is the distinction between (1) a third person reference to the universal inevitability (πᾶσα ψύχη, Rom 13:1) of being subject to governing authorities (vv. 1–5) and (2) the shift to the second person plural in vv. 6–7. Accordingly, in vv. 1–5 Paul describes a general condition of what is involuntarily normative for subjects of the Roman Empire, which naturally includes his readers. But the object of the second person plural imperative to his readers in v. 6 (τελεῖτε) is the startling term φόρους, startling because tribute was required from foreign subjected people but not from residents of Rome such as Paul's readers. Wolter deduces from this incongruity that φόρος is pushed to a figurative level as a symbol of governing such that believers in Rome were subject to Roman authorities as if they were foreigners. That is, their allegiance to Jesus as their Lord gave them the character of foreigners with respect to imperial authorities. True, the text takes these authorities to be a part of the divine establishment of governing, but this is a widely distributed presupposition throughout diverse cultures of Mediterranean antiquity. Furthermore, according to Rom 13:4 governing authorities do not represent God. Rather they are tools of God. Wolter's interpretive context is historically located and his interpretation expands the diversity of this much debated text.

My discussion depends on developing the epigraph beyond the initial levels of the interaction of ways of living and norms with the evaluation of the same. At this point I adapt stages in narrative structure in order to describe a process in moving from an ethical dilemma to its resolution. Narrative begins with a need that is to be resolved, but then moves through a *competence* stage in which a subject has to become obligated, willing, and able to perform what is necessary for resolution.[19] Subjects may be confronted with a need, but may fail in the competence phase by resisting obligation or persisting in unwillingness to undertake the resolution. But even when consenting to obligation and becoming willing to undertake action for the resolution, subjects may lack the empowerment (ability) to complete the resolution. Following this pattern, I refer to the perception of initial moral dilemmas as discernment and to the competence phase as motivation and empowerment. The entire progression of these components is necessary to attain pragmatic embodiment in accord with evaluations of ways of living in relation to their norms.

1. Sampling Models of Correlating Biblical Interpretation with Ethics

With a view toward the tension between individual and community, and toward the multiplicity of exegetical and hermeneutical diversity, I propose to reflect on selected approaches to biblical interpretation and ethics. The selection is admittedly arbitrary, but it also follows some patterns of simplicity to complexity as well as a history of developments. I once opined that the history of ethics could be written as a history of failure. I should revise that to speak rather of a history of deficiencies. This is to say that evaluations of the interaction between norms and ways of living both recognize inadequacies and attempt to redress them. Nevertheless, the cases that follow are selected rather arbitrarily.

1.1. Law

One response to ethical dilemmas turns to legislation. When the United States experiences another in its history of inexplicable mass murders, the discussion typically arises about legislation to control the easy and prolific availability

[17] GADAMER, Truth and Method, 300 (emphasis added). See also MACINTYRE, After Virtue, 79.

[18] WOLTER, "Gebt allen, was ihr schuldig seid ..." 231–42. See also WOLTER, Der Brief an die Römer, 309–29.

[19] GREIMAS and COURTÉS, Semiotics and Language, s.v. "Program, Narrative." The distinction between willing and doing is of course very present in Paul (Rom 7:21–23), and also in Epictetus when he speaks about making errors when one wishes not to do so (Diatr 2.26, 1–4).

of firearms, as if civil law would be an effective response. Although an analogy between this and biblical law is imperfect, legal systems such as those contained in Torah can be understood as attempts to provide a better social order. On the side of an individual who aims at an accomplished life, biblical perspectives on keeping the law may be highly regarded. So, for example, in Luke 10:27–28, Jesus agrees with a lawyer that performing the double command in the law regarding loving God and neighbor is the way for him to attain an accomplished life ("do this and you will live," v. 28). Moreover, both agree on what this accomplished life looks like in a concrete case. Jesus poses the question to the lawyer, "Which of these three seems to you to be neighbor of the one who fell among brigands?" The lawyer then participates as a genuine interlocutor in providing the answer, "The one who performed mercy to him" (10:36–37). Then on the basis of this mutual agreement, Jesus tells the lawyer, "You go and do likewise" (10:37). Here law has a positive function.

From the perspective of social order, however, Paul finds law to be problematic. In Romans 2:12–13 he confirms something that is analogous to the agreement between Jesus and the lawyer in Luke 10. "For those who have sinned apart from law will also perish apart from law, and those who have sinned under law will be judged by law. For hearers of law are not rectified in God's sight, but doers of law will be rectified." However, later in the same chapter, Paul deals with what happens when law is inadequate: "For circumcision is profitable if you perform law, but if you are a transgressor of law your circumcision has become uncircumcision" (Rom 2:25). And when this is not hypothetical but real, then the law no longer distinguishes Israel's corporate life from that of non-Israelites.[20]

Insight into Paul's perspective on law can be expanded by turning to Galatians. On the one hand, in the figuration of a παιδαγωγός he comprehends a positive function for the law in restraining evil. At this point, the image of the παιδαγωγός reflects the *individual* pole of ethical behavior. On the other hand, the persistence of disobedience to law in *corporate* life puts Israel in the same boat as the nations. Emphatically, Paul does not abrogate law: "Is the law then against the promises? By no means" (Gal 3:21). But he does move beyond law[21] in the indispensably conditional statement: "*If you are led by the Spirit*, you are not under law" (Gal 5:18).[22]

1.2. Imitation

A widespread approach to ethical behavior is imitation. Prominent approaches to imitation discover especially in biblical personages aspects of action or character to emulate. Waldemar Janzen finds this in heroic characters of Israel's Scriptures, and for other ethicists, such as Richard Burridge (more below) the same goes for New Testament characters, especially Jesus. The incident of Jesus washing the feet of the disciples in John 13 and the Christological hymn in Phil 2 are well-known texts to which appeals are made for imitation. Here I briefly examine cases that have to do first with biblical characters in both Israel's Scriptures and the New Testament, and then I turn to the two New Testament passages just mentioned—the foot washing and the Christological hymn, especially with respect to the tension between individual and community and exegetical possibilities.

(A) Imitation is often linked to the discovery and embodiment of virtues (which merits further discussion on its own below). Janzen develops a "paradigmatic" approach in which he discovers exemplars to imitate. He detects characters that model behavior that is pleasing to God. Significantly when he examines what is pleasing to God, he singles out virtues that are often expressed in abstract terms, such as holy, wise, good, fidelity, obedience.[23] On the one hand, when this approach discovers appropriate behavior in characters, it performs the important function of indicating concrete manifestations of ethics, although to my mind it dilutes the concreteness by expressing what is to be imitated as *abstract* virtues. Further, because it focuses on human characters, it tends to be individually anthropocentric.

With respect to the New Testament Richard Burridge has published an influential volume, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*,[24] which centers on the self-giving, boundary-breaking love of Jesus at its core. Unlike Janzen, he gives imitation a theocentric thrust by emphasizing God's love in Jesus. Still, like Janzen his basic perspective is that of an interpreter who identifies a hero.[25] To be sure, reminiscent of Aristotle, he balances the individual perspective in choosing the hero with the goal of establishing an inclusive community.

The dynamic of identifying a hero to emulate reflects a Cartesian approach in which the interpreter is an observer.[26] The process of ethical discernment occurs in the mind of the interpreter, which contrasts with discernment that originates from dimensions beyond the interpreter. This point can be demonstrated emphatically in a purely philosophical approach by Linda Zagzebski. She begins with *observation* by which the observer "points" to an exemplar of such virtues as goodness, charity, or justice. The observation is followed by admiration on the part of the observer: "... reflective admiration is the test for exemplarity ..." This is then followed by

[20] See WOLTER, Paul, 345–66, 375.
[21] Cf. WILLIAM LOADER below.
[22] See BRAWLEY, "Contextuality," esp. 117–19.
[23] JANZEN, Old Testament Ethics, 7–20.
[24] BURRIDGE, Imitating Jesus.
[25] KECK, "Biblical Preaching," 142.
[26] See MACINTYRE, After Virtue, 33–35.

imitation.[27] A Cartesian observer is in the driver's seat at every step.

To return to Janzen, on the exegetical side a second issue can be illustrated by the fact that he himself recognizes that biblical characters lie and disobey, and a character as prominent as David is complicit in homicide and commits adultery, so that proper behavior has to be judged on the basis of preexisting concepts of virtue. In effect this means that the interpreter must eliminate parts of the biblical narrative that do not display virtue, which again Janzen himself clearly recognizes.[28] In other words, the basis for such cases of imitation is not exegetical after all, and in spite of the identification of positive qualities in certain biblical characters, they also are not heroic after all.

Perhaps at the opposite extreme, Burridge's case sets an extremely high standard in selecting Jesus as the exemplar. Further, if Jesus is a unique character, it is difficult to deny that emulation is nothing short of an impossibility. In fact, once at an oral presentation that Burridge made on the Gospel of Mark, I asked him how readers of Mark could expect to emulate Jesus when none of the disciples in the same narrative were able to do so adequately.[29] This means, as I will elaborate below, that on a meta-ethical level imitating Jesus neglects the problems of motivating and especially empowering behavior, problems that Mark also exposes in his story of Jesus.

(B) If the foot washing in John 13 presents an example to imitate, what is to be imitated? This too is often expressed in terms of a virtue, namely, humility. Indeed, Jesus performs a task that in the cultural repertoire is considered to be menial. Further, Jesus identifies what he is doing as a ὑπόδειγμα, which assuredly can be understood as an "example." But in this case a distinct exegetical alternative is also possible. If the term here indicates an example of humility to imitate, why would Jesus have informed Peter that he would not understand it until later (v. 7)? Is an example of humility not already clear? Further, ὑπόδειγμα can also mean something like "a pattern of revelation," as is the case in the *Letter of Aristeas* (143–48) or Ezek 42:15 LXX.[30] Also taking the foot washing as an example to imitate maintains the Cartesian perspective of an observer, whereas if it is a pattern of revelation, an additional factor enters the picture from beyond the observer.

(C) Something similar occurs when the Christological hymn in Phil 2:5–11 is understood in terms of imitating Christ. In one understanding of the encomium, Jesus gives up divine status, empties himself, and takes on the status of a slave, and this becomes a manifestation of humility that observers are to imitate.[31] In this case also, I point to an exegetical distinction that depends heavily on how the Greek is construed. In the first place, the translation of τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν as "have this mind in you" is quite problematic. Syntactically τοῦτο refers most naturally (and virtually certainly) back to what Paul has said in Phil 2:1–4, that is, it refers to the mutual regard of the Philippians for each other.[32] It can hardly refer to something like "this mind," corresponding to Jesus's mindset, which is to be located in individuals. Indeed, what is translated as "mind" in English is expressed in the verb φρονεῖτε, and given Paul's previous exhortations in vv. 1–4, a strong probability is that ἐν ὑμῖν should be understood as "among yourselves:"[33] "Have this orientation among yourselves as those who are in Christ Jesus."[34]

Moreover, the hymn itself can be understood as a precis of the history of Jesus that climaxes in his exaltation as Lord,[35] an exaltation that assuredly is not an accomplishment that readers can emulate. In fact, Jesus's obedience to the point of crucifixion as a slave is also anti-heroic in terms of conventional social priorities (see e.g. 1 Cor 1:18–25).

Once again I point to the focus on a Cartesian observer who identifies virtue in the behavior of another. But if by contrast Paul is encouraging the *assembly* to live in mutuality as those who are in Christ Jesus, who is Lord of all and their Lord, then rather that a Cartesian observation, group norms of those who are in Christ Jesus shape the discernment, motivation, and empowerment for ethical performance. Nevertheless, I reiterate how essential it is to see concrete manifestations of ethical behavior that imitation ethics emphasizes. That is, ethical behavior is inevitably embodied, but this too takes shape in a variety of ways.[36]

Finally, Leander Keck has a thoroughgoing critique of imitation ethics.[37] In the first place, exemplars who are to be imitated achieve heroic status precisely from the Cartesian perspective of the imitator. In fact, the goals that are admired are the desires and values to achieve heroic status in terms of one's culture. Such imitation has the capacity to reinforce established social values, but it woefully lacks the capacity to challenge and transform the values that are embodied in what is established by the individual and society. To my mind the

[27] ZAGZEBSKI, Exemplarist Moral Theory, esp. 60–65, citation p. 63. See also her "Exemplarist Virtue Theory," 51–52. I am grateful to Steven Kraftchick for introducing me to Zagzebski.

[28] JANZEN, Old Testament Ethics, 8.

[29] On the deficiencies of the disciples in Mark see TOLBERT, Sowing the Gospel.

[30] See BRAWLEY, "Jesus as the Middle Term," 124–25.

[31] JOUBERT, "The Kenotic μορφή of Christ."

[32] Elsewhere in Paul τοῦτο always refers to what precedes. See LOHMEYER, Kyrios Jesus, 13.

[33] So also ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 95. Logic of Love, 72, reflects the NRSV translation instead of the German, "Seid so unter euch gesinnt ..."

[34] See BRAWLEY, "Alternative Community," 239–45.

[35] Ibid. Cf. ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 95–96 = Logic of Love, 73.

[36] MACINTYRE, After Virtue, 27–29.

[37] KECK, "Biblical Preaching," 137–56.

notion of following and living in response to Jesus who has become Lord is quite different from and takes precedence over imitation. More along this line of thought follows below under the heading *Metaethics*.

1.3. Virtue

For a third approach to be considered I return to virtues as the basis for formation, that is, the notion that virtues are to be practiced for the development of a habitus. This has close affinity to imitation ethics because again the virtues are embodied in social heroes, but it is also distinct in that the virtues become abstract and thus detached from any heroic role.[38] Aristotle emphasizes purposeful choices (προαιρετικαί) with regard to virtues (*Eth. eud.* 1228a), and a good disposition is formed by rigorous training (*Eth. nic.*1103a–1103b), that is, by the purposeful cultivation of virtues. But in history and cultures, virtues too exist in multiplicity such that Alasdair MacIntyre declares, "... there are just too many different and incompatible conceptions of a virtue ..."[39] On the other hand, he attempts to reduce virtue to a unity by means of what he calls "a practice," which is "a coherent and complex form of socially established cooperative human activity ... and standards of excellence [for] the achievement of goods."[40] Such multiplicity, therefore, is yet another basis for the plausibility of a variety of approaches in ethics.

What MacIntyre refers to as a practice, Reformed theologian Brian Gerrish dubs "habitus" or "habit." He espouses the goal of training, as in Aristotle (*Eth. nic.* 1103a–1103b; 1119b–1120a), to be the formation of good habits in the virtues of truth, diligence, and independence. To be sure these are governed by "cleaving to Christ," which is determined by a biblical metanarrative embodied in Scripture, the equivalent of what Gerrish distills as the "gospel" that the Word has come.[41] Doubtless this alludes to John 1:1–14, but as indicated above from Gadamer, the biblical metanarrative is mediated through the history of the Reformed tradition.

As Keck has demonstrated, like imitation, virtue ethics also reinforces established values and is feeble with respect to challenging and transforming them. On the other hand, Stanley Hauerwas poses the thesis that the narratives of the Bible that are told again and again are "bearers of rationality and innovation" opening the way for transformation.[42] This is especially true of the story of Jesus who although he does not withstand the world of violence, transforms life by means of trusting truth and love.[43] Hauerwas speaks of Jesus's proclamation of God's βασιλεία, which he equates with the "kind of community" that Jesus calls into existence, a community that forms those who belong to it by means of its narratives. At this point I would be tempted to say that the zeal for virtues such as truth and love vaults over another level of what the Synoptics call God's βασιλεία, which also means living in and from a relationship with the God who has come near in Jesus. Hauerwas approaches this level, although I find that he is quick to represent this βασιλεία not as a dynamic relationship with God but as the kind of social relationships that flow from God as ruler of creation. So for example the strength to love comes not from an encounter with God (more below), but from the communal practice of loving, although to be sure it is "as God has loved through Jesus."[44] This is dramatically positive on the level of embodying ethics, with the necessary qualification that the primary embodiment is not first of all the individual but the life of the community that is shaped by its retelling of biblical stories. Needless to say the emphasis here lies on the community that engenders the formation of its members.

1.4. Richard Hays's Fourfold Task

In the middle of the last decade of the twentieth century, Richard Hays produced a major work on New Testament ethics[45] in which he proposed four tasks that constitute a valiant effort to embrace the tensions that I proposed at the beginning of this essay, namely, the two poles of individual and community, and the multiple dimensions of exegesis and hermeneutical appropriation. For this Hays prescribed the following tasks: descriptive (close exegesis), synthetic (fitting the text into its canonical context), hermeneutical (correlating the interpreted text to the contemporary historical context), and the pragmatic task of ethical embodiment. In addition he views these tasks through three "focal images" of community, cross, and new creation, and this synthesis forms a canopy over his entire project, as his subtitle indicates.

Hays's fourfold task are somewhat paralleled by his former colleague at Duke Divinity School, ethicist Allen Verhey († 2014).[46] Verhey subsumes Hays's first two categories in what he calls script, that is, "exegetical interpretation," and the second two in what he calls scripted, namely, "performance interpretation." One distinction is that Hays gives greater weight to the communal pole and Verhey more to the individual who performs what is scripted.

To call attention once more to temporal and contextual diversity (see the epigraph above), I cite a case in which Hays published two different *hermeneutical* appropriations of a text in which his *descriptive and synthetic* tasks remained the same. In 1986 Hays published an article in which he inter-

38 MacIntyre, After Virtue, 121–45, esp. 132–33.
39 Ibid., 181.
40 Ibid.,187, 190. See 191.
41 Gerrish, "Tradition in the Modern World."
42 Hauerwas, Community, 26.
43 Ibid., 35.
44 Ibid., 48–49.
45 Hays, Moral Vision.
46 Verhey, "Scripture."

preted Rom 1:19–32 as the most crucial text in the New Testament regarding same-sex erotic relationships.[47] A decade later he maintained the same exegetical work in *The Moral Vision of the New Testament* by which he read Paul on the descriptive and canonical context tasks as condemning homosexual behavior.[48] In the 1986 article, however, he used the exegetical work to argue *against* the ordination of self-avowed non-celibate gays and lesbians to ministry in the church whereas in his 1996 book after noting that Paul uses the case of same-sex erotic relationships as part of a diagnosis of the disordered human condition, he then argued that same-sex eroticism does not single out any particular person from others who are to be ordained, because everyone participates in a common human condition.[49]

1.5. Implicit Ethics

Within the limits of my own awareness, new dimensions of the enterprise of New Testament ethics have arisen with the development of implicit ethics by Ruben Zimmermann and Jan G. van der Watt.[50] As Zimmermann indicates, ethics can no longer be bound to exhortations and imperatives but extends to such things as motivation or illocutionary statements that bring about the blessedness they proclaim or hierarchies of norms or innovation over traditional norms as in the Sermon on the Mount.[51] To give a case in point, action is the strongest determinate of character, but action alone is ambiguous,[52] and so Paul repeatedly defends his action on the basis of his *motivation*. If he is constrained by the love of Christ (see 2 Cor 5:14), his action implicitly embodies that love, and his motivation distinguishes his action from his own arrogance. Moreover, characters in narratives or in parables embody ethical behavior, or equally significantly characters may fail to embody ethical norms. The parable of the Good Samaritan is a case in point for both. A Samaritan embodies love of neighbor, a priest and Levite do not. Or Peter's denial of Jesus, related in all four Gospels, embodies the violation of group norms. But, the only ethical evaluation of this is Peter's own sorrow (Matt 25:75 // Mark 14:72 // Luke 22:62). Even this does not appear in the Gospel of John where Peter's violation of group norms is nevertheless implicitly evident.

These cases are rather obvious. But in addition, behind ethical constraints, how are ways of living warranted and evaluated? In the midst of concrete dilemmas ethics is not merely a matter of how one behaves but a search for the ground and justification of strategies for resolution.[53] Here I recall my previous language of obligation, motivation, and empowerment. But there is a further parallel in literary theory. Just as in literary theory real readers are able to determine an "implied reader" from literary features, so also an interpreter can discern implicit ethics in a text.[54]

1.6. Metaethics

By a metaethical perspective Zimmermann means reflections on the use of reason to evaluate or to determine significance, and rational argumentation.[55] Beyond this, as a metaethical issue, I indicate above how I have appropriated a description of the competence phase of a narrative program in which in order for a subject to accomplish the resolution of a narrative need, the subject has to be obligated, willing, and capable of acting.[56] In other words, before ethical action occurs, there is a competence phase on a metaethical level regarding how discernment of proper behavior (obligation), motivation (willingness), and empowerment (enablement) come about.

With respect to motivation and empowerment, both John and Paul understand ethics as deriving from an *encounter with God*. In John faith is relational and ultimately related to the person of Jesus. This is to say that believing is a "dynamic relationship mediated by Jesus from which the works of God derive (e.g. 6:28–29)."[57] Discernment, motivation, and empowerment occur by means of being led by the Paraclete (John 14:16) or by the Spirit (Gal 5:18). Volker Rabens focuses on the one issue of how Jesus's disciples are empowered for ethical living in John. He scores a particular point on an exegetical level with respect to the full statement of the love command in John 13:34 where the καθώς that introduces the second part is *causative*. The relationship that disciples have with Jesus because of his love for his own has an empowering effect on their love for one another. Experiencing love empowers love for others.[58] This means that the relationship of believing can never remain merely individualistic. This relationship is necessarily communal.

Karl Weyer-Menkhoff pushes the relationship that produces ethical behavior in John one step further back. "Not

---

47 HAYS, "Relations."

48 HAYS, Moral Vision, 383–87.

49 Ibid., 400–3.

50 Briefly put implicit ethics derives from "coherent reflection on values and behavior" and how texts "reveal an underlying value system and ethical reflection ..." VAN DER WATT and ZIMMERMANN, "Preface," in Rethinking the Ethics of John, X.

51 ZIMMERMANN, "Sermon on the Mount," 262–71.

52 ALTER, Biblical Narrative, 117.

53 ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 14 = Logic of Love, 5–6.

54 ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 16–17 = Logic of Love, 7.

55 ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 12–13 = Logic of Love, 4–5.

56 See n. 19 above.

57 VAN DER WATT, "Ethos and Ethics," 147–76, 158. On the linking of human behavior to God's work in John 6:28 see also ZIMMERMANN, "Ethics in the Gospel of John," 53.

58 RABENS, "Johannine Perspectives," esp. 115, 120–32. Jan G. van der Watt also emphasizes relationships in John, divine and human, in which ethical "functions" occur, and accordingly he understands God as the source for love ("Ethic and Ethos").

even Jesus accomplishes the works of God autonomously but rather responsively"[59] (that is, in response to God). For both Rabens and Weyer-Menkhoff traditional sources and norms, prevailing grounds and legitimation, and existing presumptions of right and wrong, motivation, and ability to act are transcended. In John the Paraclete is the source of discernment, because this is the Spirit of truth that will teach Jesus's disciples everything, including the memory of what Jesus has said (John 14:16, 26). Furthermore, motivation and action also derive from the relationship of believing that transcends existing norms because Jesus promises that when he goes to the Father, his disciples' works will surpass his own works (John 14:12).

Citing multiple positive reflections on law in John, William Loader demonstrates that the values of Torah are still presupposed in the Fourth Gospel. But with Jesus and the Paraclete, developing dimensions of discernment exceed Torah so that it alone no longer suffices.[60] In Galatians as well to be led by the Spirit produces discernment, motivation, and empowerment beyond law[61] (see the discussion on Galatians under the heading *Law* above). Suggestively along these lines, Zimmermann calls the "new commandment" (John 13:34) and the "law of Christ" (Gal 6:2) creative metaphors that presuppose Jewish law but imply new normative entities within a complex context of Scripture and other norms that defy the capacity to delimit what the creative hermeneutical potential is.[62]

In both John and Galatians, this function of the Spirit is nothing short of an encounter with God, although the encounter may be mediated. In John, the earthly Jesus is the middle term in a relationship of those who in him abide with God.[63] Mira Stare perceptively demonstrates that in John life itself is relational. Life is the outcome of a response in a reciprocal relationship with God in and through Jesus Christ.[64] However, Jesus's prayer in John 17 prepares his disciples for a relationship with God when he will no longer be with them. Rather, they are united with Jesus and thus brought into God's presence (see esp. John 17:23–28).[65] In Galatians believing a proclamation results in an encounter with the Spirit (3:2), which in turn is nothing less than the experience of an encounter with God as a child to a parent, as in the assembly's acclamation: αββα ὁ πατήρ (4:6).

What is more, there is a sense in which the experience of the God who has come near in Jesus can and has been replicated. A criterion of scientific verification is whether or not a matter to be verified can be replicated. In analogy to this criterion Peter Lampe argues cogently that the experience of the presence of Jesus as one whom God raised from the dead is reiterated, first of all from Peter's initial vision, then for the twelve, then for more than 500 (1 Cor 15:5–8). Although the perception is no longer visionary as in this tradition, experiences of the presence of the God who has come near in Jesus have been replicated in subsequent centuries so that such experiences have the character of social confirmation. To be sure, this social confirmation lacks the verification of a scientific experiment in the sense that according to experimental methodology, if the conditions are replicated, then the results should follow as cause and effect. The context of the replication of the experience of the presence of Jesus as one whom God raised from the dead is consistently a gathering of followers of Jesus, which is the case in Paul's account of resurrection appearances in 1 Cor 15:5–8, perhaps with the exception of his own experience. What is more, the conditions of worship, proclamation, and celebration of the eucharist do not invariably produce the affective experience of the presence of the risen Jesus as cause and effect. Nevertheless, encounters with the God who has come near in the βασιλεία that Jesus proclaimed are replicated again and again for assemblies of believers and individually affirmed with ways of living in a new construct of reality as a consequence.[66]

2. Conclusion

This essay has attempted to reflect on and evaluate several approaches to the correlation of biblical interpretation and ethics. Such correlations as described in terms of dialectical tensions between individual and communal perspectives and tensions in a wide variety of exegetical results and hermeneutical appropriations are thoroughly in keeping with the description of ethics in the epigraph *in vielfältigen Sprach- und Ausdruckformen*. This itself constitutes an appeal for affirmation of the plausibility and legitimacy of varying perspectives and distinct exegetical and hermeneutical results. Along with this affirmation, evaluation in scholarly critiques is a desideratum for the development of both an accomplished life and a beloved community.

In focusing on reflection and evaluation of norms, the epigraph emphasizes what this essay has designated as discernment, and stops short of additional stages in the process from ethical dilemma to concrete embodiment in behavior. Discernment and evaluation alone overlook the problem of motivation. Moreover, as important as motivation is, a motivated subject may still lack the ability to arrive at a resolution of an ethical dilemma. The problem of slavery in the United States may serve as a further example. In the nineteenth century before the Civil War in the United States, Quakers especially advocated the abolition of slavery with significant

59 WEYER–MENKHOFF, "The Response," 163–66, citation 164.
60 LOADER, "The Law."
61 BRAWLEY, "Contextuality," 117–19.
62 ZIMMERMANN, Logik der Liebe, 68 = Logic of Love, 51.
63 SCHNEIDERS, Written That You May Believe = "John 20:11–18."
64 STARE, "Ethics of Life," esp. 222–27.
65 DODD, Interpretation of the Fourth Gospel, 422.
66 LAMPE, New Testament Theology, esp. 147–57.

success in Pennsylvania and New York. In addition, they had a measure of success in Virginia, Maryland, and Delaware. But in Charleston, South Carolina, abolitionists including Quakers were subject to lynching. Their perception of the evil of slavery and their motivation to end it faced opposition that curtailed their capacity to act to eradicate slavery as a social institution. In fact, the opposition was so violent that it took a war to bring it to an end.

The ethical enterprise can fail at any one of the pressure points of discernment, motivation, and empowerment. So I make one final appeal for affirmation of a full range of approaches that cover these dimensions. Given the diversity of approaches outlined above and the tensions between individual and community, and between diversity in exegetical interpretations and hermeneutical appropriations, plus the multiplicity inherent in ethics as an evaluation of the interaction of ways of living in relation to norms, ethics can hardly be reduced to a fixed program. Especially if ethics is taken to be temporally and contextually dependent, and if ethics involves motivation and empowerment from external sources, such as in the Johannine and Pauline encounter with God, then it is constrained to be an ongoing, dynamic enterprise.

Literature

ALTER, ROBERT, The Art of Biblical Narrative (New York: Basic Books, 1981).

BOURDIEU, PIERRE, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste, trans. RICHARD NICE (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

BOURDIEU, PIERRE, La domination masculine (Paris: Seuil, 1998).

BRAWLEY, ROBERT, "An Alternative Community and an Encomium: Traces of the People in Philippi," pp. 223–46 in The People Beside Paul: The Philippian Assembly and History from Below, ed. JOSEPH MARCHAL (Atlanta: SBL, 2015).

BRAWLEY, ROBERT, "Contextuality, Intertextuality, and the Hendiadic Relationship of Promise and Law in Galatians," ZNT 93 (2002): 99–119.

BRAWLEY, ROBERT, "Jesus as the Middle Term for Relationships with God in the Fourth Gospel," pp. 121–37 in Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 9, ed. RUBEN ZIMMERMANN and STEPHAN JOUBERT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

BRAWLEY, ROBERT, "The Parable of the Minas in Lukan Context: Jesus and Kingship, the Carnivalesque, and Intertextuality," pp. 226–42 in Anatomies of the Gospels and Early Christianity, BibInt, ed. MIKEAL PARSONS, ELIZABETH STRUTHERS MALBON, and PAUL ANDERSON (Leiden: Brill, 2018).

BURRIDGE, RICHARD, Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007).

DODD, CHARLES H., The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

FOWL, STEPHEN and JONES, L. GREGORY, Life in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991).

GADAMER, HANS-GEORG, Truth and Method. 2nd rev. ed., trans. revised by JOEL WEINSHEIMER and DONALD G. MARSHALL (New York: Continuum, 2000; org. 1960).

GERRISH, BRIAN, "Tradition in the Modern World: The Reformed Habit of Mind," pp. 3–20 in Toward the Future of the Reformed Theology: Tasks, Topics, and Traditions, ed. DAVID WILLIS and MICHAEL WELKER (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

GRADUIERTENKOLLEG "DIE ZEITDIMENSION IN DER BEGRÜNDUNG DER ETHIK," Thesen http://graduiertenkolleg.ethikmainz.de/thesen/ (last visited 28.01.2019).

GREIMAS, ALGIRDAS J. and COURTÉS, JOSEPH, Semiotics and Language: An Analytical Dictionary (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982).

HAUERWAS, STANLEY, A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

HAYS, RICHARD, "Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1," JRE 14 (1986): 184–215.

HAYS, RICHARD, The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, and New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996).

JANZEN, WALDEMAR, Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1994).

JOUBERT, STEPHAN, "The Kenotic μορφή of Christ and Character Formation in Paul's Ethical Discourse in Philippians 2:5–11," pp. 275–90 in Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 9, ed. RUBEN ZIMMERMANN and STEPHAN JOUBERT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

KECK, LEANDER, "Biblical Preaching as Divine Wisdom," pp. 137–56 in A New Look at Preaching, ed. JOHN BURKE (Wilmington, DE: Glazier, 1983).

LAMPE, PETER, New Testament Theology in a Secular World: A Constructivist Work in Philosophical Epistemology and Christian Apologetics, trans. ROBERT BRAWLEY from the German with substantial revisions and augmentations by P. LAMPE (London: T & T Clark, 2012).

LOADER, WILLIAM, "The Law and Ethics in John's Gospel," pp. 143–58 in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen

neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

LOHMEYER, ERNST, Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2:5–11, 2nd ed. (Heidelberg: Winter, 1961).

MACINTYRE, ALISTAIR, After Virtue: A Study in Moral Theology, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984).

RABENS, VOLKER, "Johannine Perspectives on Ethical Enabling in the Context of Stoic and Philonic Ethics," pp. 114–39 in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G. VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

RICOEUR, PAUL, Oneself as Another, trans. KATHLEEN BLAMEY (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

SCHNEIDERS, SANDRA, Written That You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel (New York: Crossroad, 2003), 211–23 = "John 20:11–18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene—A Transformative Feminist Reading," pp. 155–68 in What Is John: Readers and Readings of the Fourth Gospel, ed. FERNANDO SEGOVIA (Atlanta: Scholars Press, 1996).

SNODGRASS, KLYNE, Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

STARE, MIRA, "Ethics of Life in the Gospel of John," pp. 213–28 in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G. VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

TOLBERT, MARY ANN, Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective (Minneapolis: Fortress, 1989).

VAN DER WATT, JAN G. and ZIMMERMANN, RUBEN, "Preface," pp. IX–XI in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G. VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

VAN DER WATT, JAN G., "Ethic and Ethos in the Gospel According to John," ZNW 97 (2006): 147–76.

VERHEY, ALLEN, "Scripture as Script and as Scripted: The Beatitudes," pp. 19–34 in Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture, ed. ROBERT BRAWLEY (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007).

WEYER-MENKHOFF, KARL, "The Response of Jesus: Ethics in John by Considering Scripture as the Work of God," pp. 159–74 in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G. VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

WOLTER, MICHAEL, Der Brief an die Römer (Teilband 2: Röm 9–16), EKK VI/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019).

WOLTER, MICHAEL, "'Gebt allen, was ihr schuldig seid ...' (Röm 13:6–7): Was die Verpflichtung von Christen, sich den über sie herrschenden 'Obrigkeiten' unterzuordnen, begrenzt," in Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 9, ed. RUBEN ZIMMERMANN and STEPHAN JOUBERT (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 231–42.

WOLTER, MICHAEL, Paul: An Outline of His Theology, trans. ROBERT BRAWLEY (Waco, TX: Baylor University Press, 2015), 345–66.

ZAGZEBSKI, LINDA, "Exemplarist Virtue Theory," Metaphilosophy 41 (2010): 41–57.

ZAGZEBSKI, LINDA, Exemplarist Moral Theory (New York: Oxford University Press, 2017).

ZIMMERMANN, RUBEN, "Is There Ethics in the Gospel of John," pp. 44–80 in Rethinking the Ethics of John: "Implicit Ethics" in the Johannine Writings, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 3, ed. JAN G. VAN DER WATT and RUBEN ZIMMERMANN (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

ZIMMERMANN, RUBEN, "Sermon on the Mount," in The Oxford Encyclopedia of Bible and Ethics, 2 vol., ed. ROBERT BRAWLEY (Oxford: Oxford University Press, 2014), 2:262–71.

ZIMMERMANN, RUBEN, Die Logik der Liebe: Die 'implizite Ethik' der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2016), 12 = Eng. trans. The Logic of Love: Discovering Paul's "Implicit Ethics" through 1 Corinthians, trans. DIETER T. ROTH (Lanham, MD: Lexington Books/Fortress Academic, 2018.

No Longer "Male and Female" (Gal 3:28)

Ethics and an Early Christian Baptismal Formula

Adela Yarbro Collins[1]

Yale University Divinity School
New Haven, CT
USA
E-mail: adela.collins@yale.edu

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.98

Abstract

The controversial text of Gal 3:28 is classified as an early Christian baptismal formula with a remarkable reception in Early Christian Writings. It is argued that all baptized persons are qualified to be full members of the church and that no group defined by gender, ethnicity, social, or legal status may be excluded from any type of service in the church. With regard to the role of the text in current debate, this reading leads to strong claims regarding social ethics in contemporary church and society: for example, that it is wrong for church authorities to deny ordination to women on the grounds of gender. Practices involving gendered violence, sexual molestation and exploitation demean women and fail to acknowledge their inherent dignity and worth. The baptismal declaration of Gal 3:28 calls for a society in which all such mistreatment or exclusion of women will be shameful matters of the past.

Galatians 3:28 has been as influential in the ethical discussion about the role of women as it has been controversial. In the following article the verse will be read in a way suggested by the model for analyzing the 'implicit ethics' in New Testament texts as explored recently by Ruben Zimmermann.[2] The model takes different aspects of the text related to ethical issues into account (such as linguistic form, norms in cultural context, moral agent etc.) and allows each one of them to be considered in its own right. Some topics, e.g., reception in early Christian history, will be added.

Text and Translation

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

There is no Jew nor Greek; there is no slave nor free; there is no "male and female;" for you are all one in Christ Jesus.[3]

1. The Medium of Ethics: Moral Language

1.1. Linguistic Form

With regard to the linguistic form, it is a bold declaration. It refers to the distinction between Jew and Greek, one that was essential for Paul the Pharisee and fundamental to society as he and his addressees understood it. Similarly, it speaks of slave and free, a distinction with major legal, social, and economic ramifications. Finally it turns to male and female, a flexible polarity but one thought at the time to be in large part determined by nature. The saying declares that these basic distinctions somehow do not exist among those baptized into Christ.

[1] This article had its beginning in the decision of the Gutenberg Research College at the University of Mainz to award their Research Prize jointly to my husband, John J. Collins, and to me. Each of us was asked to speak at the award ceremony about how the Bible may have an impact today. I decided to address the topic of the role of women in church and society and chose to focus on Gal 3:28. When he heard about my topic, Ruben Zimmermann invited me to submit a longer version of my talk for this journal.

[2] ZIMMERMANN, The Logic of Love; IDEM, "How to Read Biblical Texts Ethically."

[3] My translation of Gal 3:28 is based on the Greek text of ALAND and ALAND, Novum Testamentum Graece, 28th edition.

1.2. Genre

In determining the genre of the saying, it is difficult to decide how much of the immediate context to include. One possibility is that Gal 3:26–28 is the unit and that, whether in part or as a whole, it is taken from the liturgical context of baptism.[4] Others have isolated only verse 28, with its introduction, "you have put on Christ," as pre-Pauline.[5] In any case, most interpreters agree that Paul is adapting tradition from the verbal part of a ritual of baptism. He alludes to the same baptismal tradition in 1 Cor 12:13. The author of Colossians is either dependent upon Paul's letters or adapts the same tradition independently.[6] The ritual context gives verse 28 a performative force: The saying is intended to create the social reality that it declares is the case.

1.3. Literary Context

The introduction to the baptismal material in 3:23–25 has most relevance for the distinction between Jew and Greek.[7] The purpose of the law was to confine, guard, and guide the Jews to Christ, so that they might be justified on the basis of faithfulness.[8] Since faith has come, there is no need for the guard and guide, since "in Christ Jesus you are all children of God." Paul here seems to make an argument that the distinction between Jew and Greek has lost its purpose for those who are "in Christ." Since a major aim of the letter to the Galatians is to persuade the addressees not to become circumcised, that is one concrete way in which the law has become irrelevant for those in Christ. Those Jews who are already circumcised should not reverse the operation; Gentiles should not submit to it.[9] For those "in Christ" it has no significance.[10] Another practical implication is that they should practice unconditional table fellowship with one another.[11]

Paul uses the Greek word-group related to slavery extensively in Galatians. In addition to 3:28, he refers to the legal slavery of human beings to other humans only in 4:1. In that passage he is constructing an example from everyday life to make a practical-theological point.

Part of his practical-theological argument concerns the notion of human beings as slaves to gods.[12] In a subtle way, Paul equates, or at least portrays in an analogous way, Jewish slavery to the law and the Galatians' former slavery to their traditional gods.[13] He begins to construct this analogy by stating that the law was "ordained through angels by the hand of a mediator," probably Moses.[14] Then comes the passage already cited, which states that the law "imprisoned" the Jews until faith came.[15]

The constructed example comes next, about the heir, who is no better than a legal slave as long as he is a minor. Immediately thereafter, apparently still speaking of the Jews, Paul says, "So also we, when we were minors, were enslaved under the elements of the world."[16] In this case "the elements of the world" must refer to the angels through whom the law was ordained. This interpretation is verified by the two verses that follow this statement: God sent his son, who was born under the law in order to purchase (us) from the slavery of the law so that "we might receive sonship."[17]

The conclusion of this part of the argument includes his Gentile addressees in the metaphor of Christ's manumission of the believing Jews from the law and the granting of sonship: "So you are no longer a slave but a son; and if a son also an heir through God."[18] That the inclusion of the Gentiles in this metaphor is an analogy becomes clear in what follows. In a way analogous to the enslavement of the Jews under the angels who ordained the law, the believing Gentiles in Galatia, before their conversion, were enslaved to beings that by nature were not gods. Paul then asks why they want to return to this slavery "to the weak and impoverished elements to whom you wish to be enslaved once again."[19] This return is not to the worship of their former gods. Rather Paul claims that their potential decision to be circumcised is just as inappropriate as their return to "idolatry" would be.

The term "elements of the world" seems to include angels and beings that Paul would have understood as demons, but the Galatians, at least formerly, as gods. This broad usage is

---

4 Betz, Galatians, 184. Betz also argues that this saying is a beatitude, even though the term "blessed" is missing (ibid., 183, 185); J. Louis Martyn also defines the unit as 3:26–28 and as a baptismal formula: Martyn, Galatians, 373–79. Dennis Ronald MacDonald takes Gal 3:26–28 as the Pauline unit and reconstructs a "dominical saying" from vv 27–28: MacDonald, There is no Male and Female, 5–9. Richard N. Longenecker takes what he calls a "baptismal confession" as represented by 3:27–28: Longenecker, Galatians, 155. James D. G. Dunn questions the hypothesis of Paul's use here of a "baptismal liturgy:" Dunn, Galatians, 201.

5 MacDonald, There is no Male and Female, 9.

6 Col 3:9–11.

7 On the context of Gal 3:28 in the context of the letter to the Galatians as a whole, see also Pauline Nigh Hogan, No Longer Male and Female, 21–41; on the relevance of other Pauline letters, see ibid., 31–43.

8 For discussion of the various ways to translate pistis, e.g., Hays, The Faith of Jesus Christ.

9 1 Cor 7:18–20.

10 Gal 6:12–16.

11 Gal 2:11–14.

12 Gal 1:10; 4:3, 7, 8–9.

13 Jewish slavery to the law: Gal 4:24–25; 5:1.

14 Gal 3:19; Betz, Galatians, 170; Martyn, Galatians, 357.

15 Gal 3:23.

16 Gal 4:3.

17 Gal 4:4–5.

18 Gal 4:7.

19 Gal 4:8–9.

important for understanding the criticism Paul makes in the immediately following verses: "You observe days and months and seasons and years; I am afraid that I have labored for you in vain."[20] Although Paul does not use specifically Jewish terms for cultic observances, some scholars argue that he refers to Jewish practices here.[21] A better reading is that Paul uses general terms in order to include both the ritual practices of the Galatians in their pre-conversion lives and those that they are considering adopting from Jewish practices along with circumcision.[22]

As with circumcision, Paul taught elsewhere that those who were called as slaves should remain so, and those who were free should not enslave themselves in a legal sense. Legal slavery is not important because the one called as a slave is a freed-person of the Lord; likewise, the one called as a free person is a slave of Christ.[23] So in Galatians Paul is not likely to be recommending the legal manumission of slaves. His practical intention for the saying "there is no slave nor free" is expressed in 5:13, "You were called for freedom, brothers (and sisters); only do not (let) your freedom give an opportunity to the flesh, but through love become slaves to one another."[24]

The third pair in the saying of 3:28 differs from the other two in its linguistic form. Rather than the form "there is no Jew nor Greek," the form is "there is no male and female." The different form of the phrase "male and female" strongly suggests that it is an allusion to the creation story in Genesis 1: "And God made the human being, in accordance with the image of God he made him, male and female he made them."[25] The declaration "there is no male and female" may, given the allusion, suggest that being baptized into Christ and "putting on" Christ (Gal 3:27), like a garment, undoes the work of creation. In this case, those "in Christ" become a new Adam without sexual differentiation. The saying about circumcision and uncircumcision in chapter 6 is analogous to this pair also, "Neither circumcision nor uncircumcision is anything but rather a new creation."[26]

Since Paul does not discuss the issue of maleness and femaleness in Galatians, it is hard to discern his position on what the practical implications are for this part of the declaration. Since the creation of human beings as male and female in Genesis 1 is followed immediately by the command, "increase and multiply and fill the earth," it may be that the saying calls for a change in the ideas and practices associated with marriage and procreation. Paul's discussion of sex and marriage in 1 Cor 7 makes clear that his position on these issues was nuanced and depended on the individuals involved. So a simple abolition of sex and marriage in this world and the current age was not what Paul taught.[27]

Nevertheless, another distinctive characteristic of the third pair is that nouns referring to persons are not used. Rather, neuter nouns referring to maleness and femaleness are employed. This indicates that biological functions are involved. So this part of the declaration concerns both the phenomena of sex, marriage, and procreation, as well as the social roles of men and women related to them.[28]

2. Ethical Points of Contacts: Norms as indicators of Moral Significance

From the point of view of norms, as discussed in the field of ethics, the declaration in Gal 3:28 gives three formal principles and no material norms.[29] The declaration that follows in 3:29 gives another formal norm or principle, "For you are all one in Christ Jesus." From a semantic point of view, the formal principle of verse 29 is the authoritative ground for the three principles of verse 28. From a pragmatic point of view, the norm or principle of verse 29 expresses the goal of the three principles in verse 28.

2.1. Norms in Cultural Context: Jew–Greek and Slave–Free

A discussion of similar norms in Second Temple Jewish, Hellenistic, and Roman texts, and also the reception of Gal 3:28 in later Christian works may help in discerning its implications. Hans Dieter Betz has argued that the phrase "there is no Jew nor Greek" is a variant of the Hellenistic political slogan "Greeks and barbarians" and that Paul shared the Stoic idea that the unity of humankind "corresponds to the oneness of God."[30]

Analogously to the claim "there is no slave nor free," Aristotle reports the position of the Sophists:

> Others, however, maintain that for one man to be another man's master is contrary to nature, because it is only convention that makes the one a slave and the other a freeman and

[20] Gal 4:10–11.

[21] E.g., MARTYN, Galatians, 412–18; BETZ, Galatians, 217. Betz also argues that in v 10 Paul takes up the "literary topos" of the superstitious character and uses it here in a sarcastic way (ibid., 217–18).

[22] BETZ, Galatians, 218. Cf. HARKER, The Colonizers' Idols.

[23] 1 Cor 7:17–24, especially vv 21–23. The difficult and controversial statement in 7:21b may be an exception or an intensification of the rule. In either case, the rule stands.

[24] Paul's position in his letter to Philemon is similar; see IP, Socio-rhetorical Interpretation.

[25] My translation of the Greek text of Gen 1:27 from RAHLFS, Septuaginta 1, 2. See also the allusions to Gen 1:27 in Mark 10:6 and Matt 19:4.

[26] Gal 6:15.

[27] Even less is such the case in 1 Thessalonians; see 4:3–8. For a comparison of Paul's teaching on marriage in 1 Thess 4 and 1 Cor 7, see YARBROUGH, Not like the Gentiles.

[28] Cf. BETZ, Galatians, 195.

[29] ZIMMERMANN, Logic of Love, 42–48.

[30] BETZ, Galatians, 191–92. Cf. DUNN, Galatians, 205; NEUTEL, Cosmopolitan Ideal, 31.

> there is no difference between them by nature, and that therefore it is unjust, for it is based on force.[31]

The Cynic and Stoic philosophers adopted this position. They shifted the discussion from the legal sphere to metaphorical language, however, arguing, for example, that a slave who lived a philosophical life was free, whereas a free man who was a slave to his passions cannot be called free.[32]

The criticism of the legal institution of slavery as unjust argues that all human beings are the same by nature. The metaphorical redefinition of "slave" and "free" is based on the value of the freedom granted by the self-mastery of the philosophical life. Paul's position is based on what it means to be "in Christ." On the one hand, Christ has emancipated believers from a metaphorical slavery. According to Galatians that means emancipation from enslavement to the elements of the world. He emphasizes this aspect of Christ's work in speaking about the slave as a "freed-person of the Lord."[33] On the other hand, those who have been emancipated become slaves of Christ. It is this aspect that Paul emphasizes in speaking of the free person as a "slave of Christ."[34] The phrase in Gal 3:28, "there is no slave nor free," suggests that the legally enslaved person and the legally free person are one in their dependence on Christ.

2.2. Norms in Cultural Context: Male–Female

There is pre-Christian evidence analogous to the inclusion of slaves and women in the communities Paul founded. A Greek inscription dating from the first century BCE was found in ancient Philadelphia, a city of Lydia (western Asia Minor) and one of the cities addressed by John of the Apocalypse.[35] It presents the rules for a private association that met in the house of a certain Dionysius, who apparently led the association. These rules specify that access be given "both to free men and women, and to household slaves."[36] Those who enter the house, which is sacred space, "both men and women, both bond and free,"[37] must take an oath that they will observe a list of specified moral rules. Following the rules is a declaration that the gods will bless those who obey these rules and punish those who do not. In the conclusion of the inscription the goddess Agdistis is called upon to "show her good will to men and women, bond and free . . . who are faithful to this writing in which the commandments of God are written."[38] The association apparently celebrated mysteries, since some members slept in the temple (in preparation for initiation) and "mysteries" are mentioned that were off limits to the immoral.[39]

This document is similar to Gal 3:28 in the fact that men and women, slaves and free people are all welcome to join the association and to participate in whatever prayers and rituals may have been performed. In classical Athens at least, women were most actively engaged in the worship of goddesses.[40] The mysteries of Mithras admitted slaves but excluded women.[41] The mysteries of Philadelphia are more analogous to the Eleusinian mysteries, to which non-Athenians, women, and slaves were admitted.[42] This similarity suggests that at least from the early Pauline communities onward, women and slaves were admitted to full fellowship and thus shared in the benefits of being "in Christ." The declaration in 3:28, however, is not limited to such inclusion.

Karin Neutel has argued that the understanding of Gal 3:28 is greatly enhanced by taking the three pairs together and seeing how they may be connected.[43] On the one hand, the opposing pairs reflect a widespread cultural practice of defining difference.[44] On the other, the same or similar pairs are used cross-culturally in Paul's time to express an ideal of unity.[45] She proposed that Paul's statement in Gal 3:28 may be understood as portraying his eschatological communities as living an "ideal way of life, in which there are no divisions between people, no divided loyalties and thus none of the conflict that results from such divisions."[46] She has concluded that the "male and female" pair "is a statement about the eschatological end of male and female in procreation and marriage."[47]

3. Reception of "There is no Male and Female"

The early history of the reception of the phrase "there is no male and female" may be helpful in interpreting it.[48] *2*

---

[31] ARISTOTLE Politics 1.2.3 (p. 1253b 20–24); quoted by BETZ, Galatians 193, note 95.

[32] BETZ, Galatians, 194. He points out (ibid., note 102) that Philo shared these views: Special Laws 2.69; 2.122; On the Posterity and Exile of Cain 138.

[33] 1 Cor 7:22a.

[34] 1 Cor 7:22b.

[35] DITTENBERGER, Sylloge inscriptionum Graecarum, 985; English translation in GRANT, Hellenistic Religions, 28–30; for ancient Philadelphia see also Rev 3:7–13. Elisabeth Schüssler Fiorenza cites this inscription: SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory of Her, 213–14.

[36] GRANT, Hellenistic Religions, 28.

[37] Ibid.

[38] Ibid., 28–29.

[39] Ibid.

[40] KALTSAS and SHAPIRO, "Introduction," 13.

[41] BURKERT, Ancient Mystery Cults, 42–43.

[42] Metropolitan Museum of Art, "Heilbrunn Timeline of Art History."

[43] NEUTEL, Cosmopolitan Ideal, 5.

[44] Ibid., 30–42.

[45] Ibid., 42–66.

[46] Ibid., 70; cf. 140–43.

[47] Ibid., 232; cf. 240–42.

[48] NIGH HOGAN discusses the reception of Gal 3:28 in Colossians, 1 Timothy, the Gospel of Mary, the Martyrdom of Perpetua and Felicitas, the Acts of Paul, Acts of Andrew, and Acts of Thomas (No Longer Male and Female, 48–55, 61–70). See also POLLMANN, "Non est masculus et femina".

Clement is a work attributed to Clement of Rome but dating more likely to the first half of the second century.[49] In the context of a discussion of the kingdom of God, the author wrote:

> For this reason, we should await the kingdom of God with love and righteousness every hour, since we do not know the day when God will appear. For when the Lord himself was asked by someone when his kingdom would come, he said, "When the two are one, and the outside like the inside, and the male with the female, neither male nor female."[50]

The author then gives his interpretation of this saying:

> Now "the two are one" when we speak truth to one another and when one soul exists in two bodies with no hypocrisy. And "the outside like the inside" means this: the "inside" refers to the soul and the "outside" to the body. Just as your body is visible, so too your soul should be clearly seen in your good deeds. And the words "the male with the female, neither male nor female" means this, that a brother who sees a sister should think nothing about her being female, and she should think nothing about his being male. When you do these things, he says, "the kingdom of my Father will come."[51]

The third interpretation suggests that the phrase "no male and female" in Gal 2:38 concerns sexual attraction and desire. Paul's phrase seems to be interpreted as a call for self-control. It seems likely that this call applies to all members of the community that belong to the opposite sex except one's spouse.[52]

Clement of Alexandria lived approximately from 150 to 215.[53] He quotes from a work *On Righteousness*, written by Epiphanes, the son of Carpocrates, which therefore probably dates to the second century. Clement classifies this writer and his father, along with certain followers of Basilides, as "lovers of pleasure." He gives the following quotation from this work:

> The righteousness of God is a kind of universal fairness and equality.[54] There is equality in the heaven, which is stretched out in all directions and contains the entire earth in its circle. The night reveals equally all the stars. The light of the sun, which is the cause of the daytime and the father of light, God pours out from above upon the earth in equal measure on all who have power to see. For all see alike. There is no distinction between rich and poor, people and governor, stupid and clever, female and male, free men and slaves . . . But the laws, by presupposing the existence of private property, cut up and destroyed the universal equality decreed by the divine law . . . And so also with marriage . . . God made all things for man to be common property. He brought female to be with male and in the same way united all animals. He thus showed righteousness to be a universal fairness and equality. But those who have been born in this way have denied the universality which is the corollary of their birth and say, "Let him who has taken one woman keep her," whereas all alike can have her, just as the other animals do.[55]

On the one hand, this passage could be interpreted to mean that, just as slaves ought to be liberated from legal slavery, so also women should be freed from marriage, which involves their ownership by one man, so to speak. On the other hand, however, the inference drawn from the principle is androcentric. In the statement, "whereas all alike can have her," there is nothing about the agency of women in choosing a sexual partner. Rather than belonging to one man, she belongs to many.[56]

Clement, unsurprisingly, focuses his criticism of Epiphanes on the issue of the community of wives and defends the teaching of both law and gospel against adultery.[57] Given the reference to slaves and free, we may take the principle of Epiphanes that there is no distinction between female and male to be an interpretation of Paul's phrase "there is no male and female." Epiphanes' interpretation clearly aims at abolishing marriage but not with sexual continence as a goal.

Another relevant text is a quotation of Clement from Julius Cassian that Clement says is part of the *Gospel of according to the Egyptians*:[58]

> When Salome asked when she would know the answers to her questions, the Lord said, "When you trample on the robe of shame, and when the two shall be one, and the male with the female (will be) neither male nor female."[59]

---

[49] Bart Ehrman dates it to the mid-second century, perhaps in the 140s; EHRMAN, The Apostolic Fathers, 1.160.

[50] 2 Clement 12.1–2; translation (modified) from EHRMAN, Apostolic Fathers, 1.183. See also NIGH HOGAN'S discussion of this passage (No Longer Male and Female, 74–76).

[51] 2 Clement 12.3–5; EHRMAN, ibid., 183, 185.

[52] For an argument that the saying is not Gnostic and the interpretation not anti-gnostic, see KELHOFFER, "Eschatology (Part One);" I agree with the argument about Gnosticism and about the behavior that the interpretation of the "male-female" part of the saying was likely to elicit; on the latter point, see Part Two of the article in KELHOFFER, "Eschatology (Part Two)," 359. I also agree with the conclusion that the saying does not necessary require sexual renunciation: KELHOFFER, "Eschatology (Part One)," 159–63.

[53] For discussion of Clement of Alexandria's use of Gal 3:28, see NIGH HOGAN, No Longer Male and Female, 88–107.

[54] Judith L. Kovacs translates "fellowship along with equity" in KOVACS, "Was Paul an Antinomian," 189.

[55] CLEMENT OF ALEXANDRIA Miscellanies 3.2; translation OULTON and CHADWICK, Alexandrian Christianity, 42–44. See also the discussion by KOVACS, "Was Paul an Antinomian," 189–90.

[56] Diogenes, an early Cynic, also rejected conventional marriage and advocated a more limited community of wives; DIOGENES LAERTIUS 6.72; for discussion see DEMING, Paul on Marriage and Celibacy, 61.

[57] CLEMENT Miscellanies 3.2; OULTON and CHADWICK, Alexandrian Christianity, 44–45.

[58] On evidence for the views of Julius Cassian more generally, as attested by Clement, see KOVACS, "Was Paul and Antinomian," 192–93. She categorizes him as a radical ascetic (190).

[59] CLEMENT Miscellanies 3.13.92.2; translation (slightly modified) from OULTON and CHADWICK, Alexandrian Christianity, 83; cf. the German translation in MARKSCHIES and SCHRÖTER, Antike christ-

As noted above, the third pair in the saying in Gal 3:28, "there is no 'male and female,'" seems to allude to Gen 1:27. The first part of the saying attributed to Jesus in this quotation from the *Gospel of the Egyptians* seems to allude to Gen 3:7, 21. The former reads, "And the eyes of the two were opened, and they realized that they were naked, sewed leaves of a fig tree together, and made for themselves girdles around the loins." The latter states, "And the Lord made leather tunics for Adam and his wife and clothed them."[60]

The connection between this fragment of the *Gospel of the Egyptians* and the passages from Genesis quoted above are strengthened by Gen 2:25, which reads, "And the two were naked, the man and his wife, and they were not ashamed."[61] It seems likely, therefore, that "the garment of shame" in the fragment represents the clothing that human beings have worn since the disobedience of Adam and Eve. So trampling on this garment signifies a return to the innocence of the first couple. It is significant that the narrative says nothing about them having sexual relations until after they disobeyed and were driven out of the garden of Eden.[62]

The statement that "the two shall be one" suggests, on the level of narrative and image, that the separation of Eve from the body of Adam will be undone. On a practical level, this unity suggests an end to marriage, since the result of the separation is the man leaving his father and mother, clinging to his wife, and the husband and wife becoming one flesh.[63] Unlike the text from Epiphanes, the end of marriage in this fragment seems to require the end of sexual relations as well.

Another interpretation of trampling upon the garment of shame takes the "garment" as the human body itself, which the soul "puts on."[64] "Trampling" on the body could then refer to ascetic practices that allow the soul to pursue virtue and to contemplate God.

Philo of Alexndria is a major source for the latter view. He distinguishes between the human being of Genesis 1, which is in the image of God, and the human being created from earth, which is an object of sense perception and is either a man or a woman. The one after the image of God is an object of thought and is neither male nor female, being incorporeal.[65] Dennis MacDonald has argued that, in the reception of this tradition, the first human being, the one in the image of God, was often seen as androgynous.[66] A few texts say so explicitly, and these will be discussed below. The extension of this hypothesis to other texts, however, rests on a slender foundation.[67]

MacDonald cites a brief passage from Irenaeus, which is part of a discussion of the school of Valentinus.[68] One of the leaders of the "eastern" part of his school was a teacher by the name of Mark, whose followers Irenaeus names "Marcosians." He says:

> Some of them also hold that one man was formed after the image and likeness of God, masculo-feminine, and that this was the spiritual man; and that another man was formed out of the earth.[69]

MacDonald also claims Julius Cassian as a witness to this interpretation: "Although we are not told explicitly by Clement that Cassianus thought Adam had been an androgyne, it is quite likely that he did." This claim does not seem to be adequately warranted.[70]

The next relevant text is the *Gospel of Thomas*, which dates to the second century.[71] It includes a saying similar to those in *2 Clement* and the fragment from the *Gospel of the Egyptians*. The version in *Thomas* reads as follows:

> Jesus saw some little ones nursing. He said to his disciples, "What these little ones who are nursing resemble is those who enter the kingdom." They said to him, "So shall we enter the kingdom by being little ones?" Jesus said to them, "When you (plur.) make the two one and make the inside like the outside and the outside like the inside and the above like the below, and that you might make the male and the female be one and the same, so that the male might not be male nor the female be female, when you make eyes in place of an eye and a hand in place of a hand and a foot in place of a foot, an image in place of an image—then you will enter [the kingdom]."[72]

liche Apokryphen, 671; Greek text in STÄHLIN and FRÜCHTEL, Clemens Alexandrinus, 238. Cf. the discussion by NIGH HOGAN, No Longer Male and Female, 76.

60 Gen 1:7, 21 LXX; my translations.

61 Gen 2:25 LXX; my translation.

62 Gen 4:1.

63 Gen 2:24.

64 See the discussion in MACDONALD, There is no Male and Female, 23–29, 34–35.

65 PHILO, On the Creation of the World, 134.

66 MACDONALD, There is no Male and Female, 30, 38.

67 I agree with Nigh Hogan that the thesis that "the concept of the restoration of the primal androgynous human creation lies behind the phrase 'no longer male and female' of Gal 3:28 . . . is suggestive but not convincing" (NIGH HOGAN, No Longer Male and Female, 81).

68 LAYTON, The Gnostic Scriptures, 267–69; on Irenaeus' response to this school, see ibid., 271–72.

69 IRENAEUS Against Heresies 1.18.2; translation from ANF, 1.343; cited by MACDONALD, There is no Male and Female, 30.

70 MACDONALD, There is no Male and Female, 38. His reading of the text from Nag Hammadi, The Exegesis on the Soul (II, 6), is problematic. Cf. his remarks on the work (ibid., 36–37) with the English translation of it by William C. Robinson, Jr., and Maddalena Scopello: ROBINSON and SCOPELLO, "Exegesis on the Soul," especially 131.16–132.1 (p. 194). There is little indication that the brother, the bridegroom of the soul, is one half of an androgynous entity of which the soul is the other half (132.7–133.15; p, 195).

71 LAYTON, Gnostic Scriptures, 377; SCHRÖTER, "Das Evangelium nach Thomas," 1.483–522; here 498.

72 Gospel of Thomas 22; translation from LAYTON, Gnostic Scriptures, 384. See the discussion by NIGH HOGAN, No Longer Male and Female, 73–74.

This version of the saying interprets the notion that "there is no male and female" or "neither male nor female" with the idea of making "the male and the female" to be "one and the same."

The last saying in the *Gospel of Thomas* seems to give further information about this idea:

> Simon Peter said to them, "Mary should leave us, for females are not worthy of life." Jesus said, "See, I am going to attract her to make her male so that she too might become a living spirit that resembles you males. For every female (element) that makes itself male will enter the kingdom of heaven."[73]

There is tension between saying 22 and saying 114. In the former, males will no longer be males, females no longer females, and both will be "one and the same." In saying 114, Jesus' promise to make Mary male and his description of the males in the group as "living spirits" may seem to contradict saying 22. The tension should be resolved by interpreting saying 22 to signify that males and females will put aside their socially determined gender roles, including sexual relations and procreation. When they do so, they will all be "male" according to the gender symbolism of the time, which identifies "spirit" as a masculine quality and "body" as a female quality.

Thus the male and the female being one and the same in saying 22 probably means that they will both be (metaphorically) male, not that they form an androgynous unity.

This saying should be read in the context of the use of human gender in an allegorical or symbolic manner. Philo makes extensive use of a symbolic system based on distinctions between the male and the female. He relates the creation story in Gen 2 to the present situation of human beings by identifying the serpent with pleasure, the man with mind, and the woman with sense perception.[74]

His understanding of human nature is based on the distinction between a human being's higher and lower nature.[75] The higher nature is an indivisible unity and is asexual. He associates the male and female polarity with the non-rational part of human nature. He uses both Gen 1:27 and 2:7 to establish the kinship between the rational human soul and God.[76] The "original state of oneness or singleness was interrupted by the appearance of woman." The "sin of the first man was the result of sexual desire."[77] Elsewhere, however, he interprets the first sin as the result of temptation, to which the woman was by nature more vulnerable.[78]

In treating the lower nature of human beings, Philo associates maleness with the mind and all things spiritual and femaleness with sense perception and all things material. Philo uses the female terminology of the Bible to express "his depreciation of the irrational soul and of the perishable realm of creation."[79]

Given that views like Philo's were widespread, sayings 22 and 114 of the *Gospel of Thomas* suggest that males and females may be united with the heavenly world by avoiding marriage and sexuality. Then both groups will become like the original man, characterized by "mind" and the higher human nature.

A few other sayings in the *Gospel of Thomas* suggest that being "male," that is, being a "living spirit," entails celibacy and sexual continence, as opposed to marriage and sexual relations:[80]

> Jesus said, "Blessed are those who are solitary and superior, for you (plur.) will find the kingdom; for since you come from it you shall return to it."[81]
> Jesus said, "There are many standing at the door, but it is the solitaries who will enter the bridal chamber."[82]
> Jesus said, "Wretched is the body that depends upon a body. And wretched is the soul that depends upon these two."[83]

The *Gospel according to Philip* "is a Valentinian anthology containing some one hundred short excerpts taken from various other works."[84] It must date before 350 CE, the approximate date of the Coptic manuscript.[85] It may be as early as the second half of the second century.[86]

A prominent theme among the excerpts is the sacraments, which are called "mysteries." The most distinctive is the "bridal chamber." It is not clear whether this sub-theme concerns "an actual ritual or was merely a theological metaphor of salvation."[87] In any case, "In 'the imaged-bridal chamber'

[73] Gospel of Thomas 114; LAYTON, Gnostic Scriptures, 399.

[74] PHILO, On the Creation of the World 157, 165; for discussion see BAER, Philo's Use, 38–39.

[75] Different terms are used in various texts; BAER, Philo's Use, 14–16.

[76] Ibid., 16–26.

[77] PHILO, On the Creation of the World, 151–152; BAER, Philo's Use, 37.

[78] PHILO, On the Creation of the World, 156–158; BAER, Philo's Use, 37–38.

[79] BAER, Philo's Use, 40.

[80] MACDONALD associates "returning to sexual oneness" in such texts with "celibacy" (There is no Male and Female, 62). He also notes that "androgyny," which he associates with sexual oneness, did not always imply "bisexuality" or "asexuality" but "perfected masculinity" (ibid., 98).

[81] Gospel of Thomas 49; LAYTON, Gnostic Scriptures, 389.

[82] Gospel of Thomas 75; LAYTON, Gnostic Scriptures, 393.

[83] Gospel of Thomas 87; LAYTON, Gnostic Scriptures, 395. At least one plausible interpretation of a body being dependent upon a body is the marriage relationship. See also saying 112; LAYTON, Gnostic Scriptures, 399.

[84] LAYTON, Gnostic Scriptures, 325. Cf. the discussion of the Gospel of Philip by NIGH HOGAN, No Longer Male and Female, 79–81.

[85] LAYTON, Gnostic Scriptures, 326.

[86] SCHENKE, "Das Philippusevangelium," 1.532.

[87] LAYTON, Gnostic Scriptures, 326.

the soul or 'image' joins with an angel and becomes as it were an androgyne, safe against sexual" assault (no. 53). "This union rectifies the separation of Adam and Eve, the original androgyne" (no. 70; cf. *Revelation of Adam*).[88] "In such a union one embarks upon 'return' (*apokatastasis*) to one's spiritual home (no. 59); this is the reception of resurrection and the holy spirit (no. 83)."[89]

The description of what happens in the bridal chamber is as follows:

> Among the shapes of unclean spirits there are male ones and female ones. It is male spirits who have intercourse with souls who conduct their lives within a female shape, and female ones that mingle promiscuously with those within a male shape. And no one can escape if seized by them, unless by taking on a male or female power, namely (one's) bridegroom or bride. Now, one takes on this power from the imaged bridal chamber. Whenever foolish female (spirits) see a male sitting by himself they leap upon him and fondle him and pollute him. So also when foolish male ones see a beautiful woman sitting alone they seduce her and do violence to her in order to pollute her. But when they see a man and his wife sitting together, the female ones cannot make advances to the male, nor can the male ones make advances to the female. Just so, if the image and the angel join with one another none can dare to make advances to the male or the female.[90]

The rectification of the separation of Adam and Eve is described in the following way:

> If the female had not separated from the male, she and the male would not die. That being's separation became the source of death. The anointed (Christ) came to rectify the separation that had been present since the beginning and join the two (components); and to give life unto those who had died by separation and join them together. Now, a woman joins with her husband in the bridal bedroom, and those who have joined in the bridal bedroom will not reseparate. Thus Eve became separate from Adam because it was not in the bridal bedroom that she joined with him.[91]

The closest this *Gospel* comes to quoting Gal 3:28 is in excerpt 42:

> If you say, "I am a Jew," no one will tremble. If you say, "I am a Roman," no one will be bothered. If you say, "I am a Greek—or a barbarian, a slave, free" no one will be disturbed. If you say, "I am a Christian," the [. . .] will shake.[92]

This apparent knowledge of the declaration of Gal 3:28 allows us to infer how the author who compiled the excerpts would have interpreted the phrase "There is no male and female." The excerpt on the rectification of the separation of Adam and Eve implies that the author would have recognized the allusion to Gen 1:27 and interpreted it as the creation of "the male (human being)." Gen 2:21–25 is then interpreted as the separation of the female from the male, a process that caused the death of human beings.

The rectification of this situation is not marriage of one human being to another of the opposite sex but rather the marriage of each human being to an angel of the opposite sex. The sexual intercourse, however, that takes place in human marriage is defined by this *Gospel* as "pollution."[93]

Unlike the *Gospel according to Philip*, the account of the teaching of the Naasenes in the *Refutation of all Heresies* clearly refers to the androgynous character of the "new man." The *Refutation* was attributed to Hippolytus, probably wrongly. It was written soon after the martyrdom of Callistus, bishop of Rome, in 223. "The author's stated aim is to demonstrate that the heresies have their origin not in the Scriptures but in Greek philosophies, mysteries, and astrology."[94]

The first five chapters of book five of the *Refutation* discuss the heresy of the Naasenes. In chapter 2, after an exposition of their teaching on the soul, the following remarks are made:

> According to this account of theirs, the intercourse of woman with man is demonstrated, in conformity with such teaching, to be an exceedingly wicked and filthy [practice]. For, says [the Naasene], Attis has been emasculated, that is, he has passed over from the earthly parts of the nether world to the everlasting substance above, where, he says, there is neither female nor male, but a new creature, a new man, which is hermaphrodite.[95]

The context suggests that this "new creature" is not the primal Adam but the second Adam, Christ. In any case, we may infer that this work portrays the Naasenes as rejecting sexual intercourse, and therewith probably marriage, and as interpreting the third pair in Gal 3:28 in a hermaphroditic or androgynous manner.[96]

This brief survey of texts indicates that the phrase "There is no male and female" was most often interpreted to refer to desire, sexual intercourse, or marriage.[97] In the case of *2*

[88] Layton argues that the Revelation of Adam presents Adam and Eve as an androgyne in their original state; if this idea is present, it is very subtle; see LAYTON Gnostic Scriptures, 55 and note k.

[89] Ibid., 326.

[90] Gospel according to Philip 53; translation from LAYTON, Gnostic Scriptures, 340.

[91] Gospel according to Philip 70; LAYTON, Gnostic Scriptures, 343.

[92] Gospel according to Philip 42; LAYTON, Gnostic Scriptures, 338.

[93] Gospel according to Philip 52; LAYTON, Gnostic Scriptures, 339.

[94] LIEU, Marcion and the Making of a Heretic, 87–88.

[95] MARCOVICH, Refutation of all Heresies 5.2, 146; translation from ANF, 5.49.

[96] Compare the teaching of the Marcosians quoted above as reported by IRENAEUS Against Heresies 1.18.2.

[97] NIGH HOGAN also discusses the reception of Gal 3:28 by Origen (No Longer Male and Female, 107–15), Tertullian (ibid., 115–20), the Cappadocians Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Gregory Nazianzus (ibid., 122–64), Eusebius of Caesarea, Epiphanius, Ambrose, Priscillian, and Jerome (ibid., 165–92).

Clement desire is to be controlled. For Epiphanes, desire is natural but marriage, as an instance of private property, is to be abolished. In the other works, the ideal is a single life based on sexual continence. The latter approach is no doubt conditioned by cultural contexts in which the material world and the human body were valued less than the heavenly world and the human soul or spirit.

4. Ethics as a System of Values: Developing a Hierarchy of Norms

The question of a hierarchy of values[98] is difficult to answer with regard to Gal 3:28. If there is a movement from lowest to highest value, the male–female pair would be the most important. The rest of the letter to the Galatians, however, suggests a different view. The Jew–Greek pair is clearly the most important for Paul, at least in this context. It makes sense to infer that the slave–free pair is next in importance, since he uses metaphorical slavery extensively in the letter. The male–female pair would seem to be the least important for Paul.

Such a conclusion would be too simple. True, Paul does not mention the male–female pair in his use of the baptismal formula in 1 Cor 12:13. His successor or imitator in Col 3:10–11 uses the first two pairs but not the third. It seems likely, however, that the formula, with its three pairs, was used to baptize the Corinthians or was part of Paul's foundational teaching. When he heard about practices of some women prophets with regard to head coverings or hairstyles after he left Corinth, he wrote to correct them.[99] The importance of the male-female pair and its interpretation regarding sexual relations and marriage, however, is evident in Paul's response to a request for advice on these topics, which he gives in 1 Cor 7.

Apparently some Corinthian female prophets had discarded aspects of traditional female dress, perhaps in behaving more like men. Certain influential leaders in Corinth had argued that all members of the community should cease having sexual relations, including those who were married. These developments, in Paul's view, went too far in implementing the male–female pair of Gal 3:28. This situation explains his omission of the pair in his discussion of baptism in 1 Cor 12:13. The author of Colossians may have had similar concerns.

5. Forms of Ethical Reflection: Generating Moral Significance

The saying in Gal 3:28 generates moral significance[100] in a metaphorical, symbolic, and ambiguous way. As we have seen, there was already a wide range of interpretations or applications of the metaphorical significance of the male–female pair in the first three centuries. At one end of the spectrum, it may have been read as affirming and celebrating the inclusion of people in the community from a variety of ethnic groups, people of diverse legal and social status, and both men and women. The inscription from Philadelphia in Lydia does not of course refer to Gal 3:28 but it is an affirmation of a similar inclusiveness. Another reading takes the pair as a call for controlling sexual desire. *2 Clement* 12:3–5 is an example of such an interpretation, although from a saying that otherwise differs from Gal 3:28. Epiphanes is unique among Christian writers in arguing for an ethic according to nature, abolishing marriage but not sexual relations. Four ancient texts imply that sexual relations and marriage have no place in the pursuit of the ethical high road and salvation: the *Gospel of the Egyptians*, Julius Cassian, the *Gospel of Thomas*, and the *Gospel according to Philip*.[101]

6. The Moral Agent

With regard to the question of moral agency,[102] the language used by Paul is noteworthy. In spite of the singular adjectives and nouns in the baptismal formula, he consistently addresses his audience with second person plural verbs in the immediately surrounding literary context. This suggests that both the community and the individual members of it have moral agency. The ideal metaphorical character of the church is set out in the formula: individuals are to live in accordance with it and the community is to insure that the group as a whole embodies it.

This agency, however, is not entirely autonomous. By participating in the faithfulness of Christ,[103] by being baptized and "putting on Christ," the members of the community voluntarily take on a new obligation.[104] The aim and goal of becoming a society in which there is no Jew nor Greek, slave nor free, and no "male and female" is that all members become one in Christ. Christ then is the authority requiring this transformation.

98 See ZIMMERMANN, Logic of Love, 52–60.

99 1 Cor 11:2–16; 1 Cor 14:34–35 is probably an interpolation by a later editor of the Pauline epistles. See PERVO, The Making of Paul, 46–48; notes 152–162 (298–99).

100 See ZIMMERMANN, Logic of Love, 60–73.

101 I leave aside Irenaeus' account of the Naasenes discussed above as more ambiguous than the others.

102 See ZIMMERMANN, Logic of Love, 73–82.

103 Gal 3:26; the relevant phrase may also be translated "through the faith of Jesus Christ" or "through faith in Christ Jesus." See HAYS, The Faith of Jesus Christ, especially 156–61. See now also MORGAN, Roman Faith and Christian Faith, 270–272.

104 Cf. ZIMMERMANN, "How to Read Biblical Texts Ethically," 17–18.

7. Ethics and Social Reality: Lived Ethos

With regard to "lived ethos," Zimmermann has distinguished between descriptive references to an extant ethos and prescriptive references to the ethos expected of the community.[105] In the letter to the Galatians as a whole, Paul is clearly referring to the expected ethos related to the pair "Jew–Greek." In 1 Cor 7 his prescribed ethos for those who are slaves, free, married, and unmarried is that they remain in the state in which they were called because of the "present necessity."[106] In the saying of Gal 3:28, the submerging of the distinctions in the unity of Christ is descriptive or extant on the semantic level but prescribed or expected on the pragmatic or illocutionary level.

8. The Purview of Ethics: The Realm of Validity and Application

Before turning to the 'application'[107] of the third pair of Gal 3:28 to aspects of society today, some preliminary discussion is in order. First of all, the statement, "There is no 'male and female,'" is symbolic and ambiguous. Such multivalence is characteristic of symbolic language. I would like to infer from this observation that application of the male–female pair need not be limited to how Paul and his earliest audience understood it. Furthermore, it need not be limited to the ways in which it is interpreted in its ancient reception. The saying, as such, has a surplus of meaning for interpreters today.[108]

Krister Stendahl recognized this characteristic of the passage.[109] He characterized the "male and female" pair as a breakthrough passage, implying that it has implications beyond ancient understandings and applications.[110] He notes that there is tension between its allusion to Gen 1:27 and the implication of a new creation,[111] on the one hand, and passages that use a notion of the so-called "order of creation" based on Genesis 2 in order to maintain the subordination of women.[112] Paul uses such a notion to enforce differing hairstyles or head coverings for men and women in 1 Cor 11:3–10. Although Paul did not use the "order of creation" to subordinate women in terms of what roles in the community they could play, the language is androcentric and may have encouraged later writers, like the author of 1 Timothy, to argue for ecclesiastical and social subordination of women.[113]

A second observation is obvious and generally accepted, namely, that the cultural situation of the understanding of "male and female" today is significantly different from the cultural situation that Paul addressed. For this reason, the application of Gal 3:28 to the current situation must be different from its history of reception. Nevertheless, most Western cultures are still androcentric, that is, the culture continues to reproduce male power in subtle and systemic ways.[114] In this situation, the saying still speaks to the issue of the role of women in the church and society yet calls for new applications in new situations. The hermeneutical rule of analogy is applicable only through a process of "augmentation by which we give a biblical paradigm case a level of detail sufficient for a viable comparison to a contemporary problem case."[115]

A helpful starting point for application of the male–female pair has been formulated by Elisabeth Schüssler Fiorenza. She expresses an insight into this passage inspired by a well known prayer attributed to Rabbi Judah:

> It was taught: R. Judah says, "A person must recite three blessings each day: 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe] who did not make me a gentile'; 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe,] who did not make me a boor'; 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe,] who did not make me a woman.' [What is the basis for these blessings?] 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe,] who did not make me a gentile,' because the gentiles are of no matter. [As it says, 'All the nations are as nothing before him' [Isa. 40:17]. 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe,] who did not make [me] a boor,' for, *a boor does not fear sin* [M. Aboth 2:6]. 'Blessed [art Thou, O Lord, our God, King of the Universe,] who did not make me a woman,' for, women are not obligated to perform the commandments" [Tosefta 6:18].[116]

Schüssler Fiorenza's insight is that this prayer expresses gratitude for male religious privilege. By (implicit) analogy, she suggests that the baptismal declaration of Gal 3:28 denies

[105] See ZIMMERMANN, Logic of Love, 82–89.

[106] 1 Cor 7:8, 10, 12–13, 17–24, 26. This is a flexible, though prescribed, ethos because exceptions are allowed.

[107] See ZIMMERMANN, Logic of Love, 89–94 and comprehensively ZIMMERMANN and JOUBERT, Biblical Ethics and Application.

[108] For the term "surplus of meaning," see RICOEUR, Interpretation Theory.

[109] STENDAHL, The Bible and the Role of Women. Cited also by MACDONALD, There is no Male and Female, 1–2.

[110] STENDAHL, The Bible and the Role of Women ,32, 35–37.

[111] Paul explicitly invokes a new creation with regard to circumcision in Gal 6:15; presumably it applies in the case of "there is no 'male and female'" as well.

[112] STENDAHL, The Bible and the Role of Women, 32.

[113] 1 Tim 2:9–15; YARBRO COLLINS, "The Female Body as Social Space."

[114] BEM, The Lenses of Gender, 1–132, here 2.

[115] COSGROVE, Appealing to Scripture in Moral Debate, 72; see also 76–79. He also allows that some relevant biblical texts have a certain "semantic openness" (ibid., 79).

[116] Tractate Berakhot 9:1; translation from ZAHAVY, Talmud of the Land of Israel, 318. See also the Babylonian Talmud, Menahoth 43b–44a, where two versions are given; in the second "boor" (here "brutish man") is replaced by "slave." Cited also by LONGENECKER, *Galatians*, 157.

men their traditional religious, legal, social, and political privileges, which are based on gender roles.[117]

In my view the baptismal formula at least calls all these privileges into question. It strongly suggests that all baptized persons are qualified to be full members of the church and that no group defined by gender, ethnicity, social, or legal status may be excluded from any type of service in the church. This reading implies, for example, that it is wrong for church authorities to deny ordination to women on the grounds of gender.

The application of the male-female pair to human society more generally may use the language of rights. Nicholas Wolterstorff has argued that, "A society is just insofar as its members enjoy the goods to which they have a right. And I think of rights as ultimately grounded in what respect for the worth of persons and human beings requires."[118] He defines inherent rights as normative bonds in the following way:

> This normative bond is in the form of the other bearing a legitimate claim on me as to how I treat her, a legitimate claim to my doing certain things to her and refraining from doing other things. If I fail to do the former things, I violate the bond; if I do not refrain from doing the latter things, I also violate the bond. I do not break the normative bond; that still holds. She continues to have that legitimate claim on me as to how I treat her.[119]

He also holds that some rights are conferred by legislation or other means. Other rights are not conferred but are natural rights, which are "in good measure inherent to those who have them." These inherent rights are based on the worth of each human being.[120]

Wolterstorff has shown that, "The idea of natural rights was already common currency among the canon lawyers of the twelfth century," and to some degree they were able to draw upon early Christian writers for support of this idea. Some such writers recognized natural rights, even though they did not yet formulate a concept about them. He has also shown that the concept was widely used from William of Ockham to John Locke and beyond.[121] Finally, he made a good case that the Old Testament and the New Testament both express values, principles, and themes that constitute the roots of the concept of natural, inherent rights.[122]

Another voice relevant to my topic is that of Marianne Heimbach-Steins.[123] She has pointed out that women and girls are absent from most discussions about human rights to the point that some have been forced to ask polemically, "Are women human?"[124] One document, however, has emphasized the status of women's rights as human rights. It is entitled "Equal Human Rights for All" and comes from a United Nations conference in Vienna in 1993. It reads in part:

> The human rights of women and girls who are still minors constitute an inalienable, integral, inseparable, and essential part of human rights in general. The full participation of women, with equal rights, in political, civic, economic, social, and cultural life on national, regional, and international levels and the removal of every form of discrimination based on sex are goals of prime importance for the international community. Sex-specific violence and all forms of sexual molestation and exploitation, including those that derive from cultural prejudices and international trafficking of human beings, are incompatible with the dignity and worth of the human person and an end must be put to them. This goal is to be reached through legislation, as well as national initiatives and international cooperation in, for example, economic and social development, educational systems, legal protection of pregnant and nursing mothers, and health, and also through social welfare.[125]

In light of this preliminary discussion, it seems appropriate to apply the third pair of Gal 3:28 to the issue of "sex-specific violence and all forms of sexual molestation and exploitation." Such violence, molestation, and exploitation may of course be inflicted by men on other men and boys who are minors, as well as against transgender people. In this paper I focus on such activity perpetrated by men against women.

It should be clear that freedom from such experiences is an inherent right of women. Practices involving sex-specific violence, sexual molestation and exploitation demean women and fail to acknowledge their inherent dignity and worth. When men engage in such activities against women, they violate a normative bond, and those women have a legitimate claim against those men. Such behavior has long been and, unfortunately, continues to be systemic and viewed by many men as within the bounds of acceptable behavior.

The recent revelation of past behavior of this type by the film producer Harvey Weinstein has evoked a massive reaction. According to Cable News Network (CNN):

> It's been six months since the man once synonymous with Hollywood inadvertently caused a seismic shift and one of the most important conversations in the industry's history—and even beyond the entertainment world. What began with a few brave women coming forward about mistreatment at the hands of Oscar-winning producer Harvey Weinstein has emerged into a movement against abuse that has reverberated across industries.

---

117 Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, 217–18. Making this analogy is not a case of Christian supersessionism since the implicit celebration or advocacy of such privilege is frequent in early Christian texts.

118 Nicholas Wolterstorff, Justice: Rights and Wrongs, xii.

119 Ibid., 4.

120 Ibid., 10, 36.

121 Ibid., 63.

122 Ibid., 65–95 (Old Testament); 96–131 (New Testament).

123 Heimbach-Steins, "… nicht mehr Mann und Frau."

124 Ibid., 233, with reference to Peach, "Are Women Human?"

125 Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (DGVN), Gleiche Menschenrechte für alle, 19; cited by Heimbach-Steins, "… nicht mehr Mann und Frau," 235–36.

> In just half a year, dozens of once powerful men have been held accountable for mistreatment, thousands of people have raised their voices to say, "me too," and at least one industry—people hope, anyway—will never be the same.[126]

The baptismal declaration of Gal 3:28, supported by the creation of women in the image of God (Gen 1:27), calls for a society in which men who sexually mistreat women are held accountable until a time when such behavior becomes a shameful matter of the past.

Literature

ALAND, BARBARA, ALAND, KURT, et. al., eds., Novum Testamentum Graece (28th ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/Katholische Bibelanstalt, 2012).

BAER, JR., RICHARD A., Philo's Use of the Categories Male and Female (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums 3; Leiden: Brill, 1970).

BEM, SANDRA LIPSITZ, The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

BETZ, HANS DIETER, Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979).

BURKERT, WALTER, Ancient Mystery Cults (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

COSGROVE, CHARLES H., Appealing to Scripture in Moral Debate (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002).

CNN: https://www.cnn.com/2018/04/05/entertainment/weinstein-timeline/index.html; accessed April 6, 2018.

DEMING, WILL, Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7 (2nd ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004).

DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR DIE VEREINTEN NATIONEN (DGVN), ed., Gleiche Menschenrechte für alle: Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993 (Bonn: DGVN, 1994).

DITTENBERGER, WILHELM, Sylloge inscriptionum Graecarum (4 vols.; 3rd ed.; Lipsiae: apud S. Hirzelium, 1915–1924).

DUNN, JAMES D. G., A Commentary on the Epistle to the Galatians (Black's New Testament Commentaries; London: Black, 1993).

EHRMAN, BART, The Apostolic Fathers (2 vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

GRANT, FREDERICK C., Hellenistic Religions: The Age of Syncretism (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1953).

HARKER, CHRISTINA, The Colonizers' Idols: Paul, Galatia, and Empire in New Testament Studies (WUNT 2.460; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

HAYS, RICHARD B., The Faith of Jesus Christ: The Narrative Structure of Galatians 3:1–4:11 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002).

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, "... nicht mehr Mann und Frau:" Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009).

IP, ALEX HON HO, A Socio-rhetorical Interpretation of the Letter to Philemon in light of the New Institutional Economics (WUNT 2.444; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

KALTSAS, NIKOLAOS and SHAPIRO, ALAN, "Introduction" in IDEM, eds., Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens (New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation and the National Archaeological Museum, Athens, 2008) 13–21.

KELHOFFER, JAMES A., "Eschatology, Androgynous Thinking, Encratism, and the Question of Anti-Gnosticism in 2 Clement 12 (Part One)," Vigiliae Christianae 72 (2018) 142–64.

KELHOFFER, JAMES A., "Eschatology, Androgynous Thinking, Encratism, and the Question of Anti-Gnosticism in 2 Clement 12 (Part Two)," Vigiliae Christianae 72 (2018) 353–368.

KOVACS, JUDITH L., "Was Paul an Antinomian, a Radical Ascetic, or a Sober Married Man? Exegetical Debates in Clement of Alexandria's Stromateis 3," in HANS-ULRICH WEIDEMANN, ed., Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Documents (NTOA/SUNT 101; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013) 186–202.

LAYTON, BENTLEY, The Gnostic Scriptures (Garden City, NY: Doubleday, 1987).

LIEU, JUDITH M., Marcion and the Making of a Heretic (New York: Cambridge University Press, 2015).

LONGENECKER, RICHARD N., Galatians (Word Biblical Commentary 41; Dallas, TX: Word Books, 1990).

MACDONALD, DENNIS RONALD, There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism (HDR 20; Philadelphia: Fortress, 1987).

MARKSCHIES, CHRISTOPH and SCHRÖTER, JENS, eds., Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, vol. 1, Evangelien und Verwandtes, part 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

MARCOVICH, MIROSLAV, ed, Hippolytus Refutatio Omnium Haeresium (Patristische Texte und Studien 25; Berlin: de Gruyter, 1986).

MARTYN, J. LOUIS, Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 33A; New York: Doubleday, 1997).

METROPOLITAN MUSEUM of ART, NEW YORK, "Heilbrunn Timeline of Art History," https://www.metmuseum.org /toah/hd/myst/hd_myst.htm (accessed March 7, 2018).

[126] https://www.cnn.com/2018/04/05/entertainment/weinstein-timeline/index.html; accessed April 6, 2018.

MORGAN, TERESA, Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches (Oxford: Oxford University Press, 2015).

NEUTEL, KARIN B., A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew nor Greek, neither Slave nor Free, nor Male and Female' in the Context of First Century Thought (LNTS 513; London: Bloomsbury, 2015).

NIGH HOGAN, PAULINE, No Longer Male and Female: Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity (LNTS 380; London: T&T Clark, 2008).

OULTON, JOHN E. L. and CHADWICK, HENRY, Alexandrian Christianity (Library of Christian Classics 2; Philadelphia: Westminster, 1954).

PEACH, LUCINDA JOY, "Are Women Human? Feminist Reflections on 'Women's Rights as Human Rights,'" in DAVID A. REIDY, MORTIMER N. S. SELLERS, eds., Universal Human Rights: Moral Order in a Divided World (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005) 81–108.

PHILO, On the Creation of the World, text and translation in F. H. COLSON and G. H. WHITAKER, eds., Philo (Loeb Classical Library; Cambridge: Harvard University Press, 1929; reprinted 1962) 1.106-07.

PERVO, RICHARD I., The Making of Paul (Minneapolis, MN: Fortress, 2010).

POLLMANN, KARLA, "Non est masculus et femina": Gal 3,28 in Kommentarauslegungen des 4./5. und des 20. Jahrhunderts: Ein nicht eingelöstes Vermächtnis? in GUNTRAM FÖRSTER, ANDREAS E. J. GROTE, AND CHRISTOF MÜLLER, eds., Spiritus et Littera: Beiträge zur Augustinus-Forschung (Würzburg: Augustinus-bei Echter, 2009) 681–95.

RAHLFS, ALFRED, ed., Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (2 vols.; 7th ed.; Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; reprinted 1962).

RICOEUR, PAUL, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth: Texas Christian University, 1976).

ROBINSON, Jr., WILLIAM C. and SCOPELLO, MADDALENA, "The Exegesis on the Soul (II,6)," in JAMES M. ROBINSON, ed., The Nag Hammadi Library in English (3rd rev. ed.; San Francisco: Harper & Row, 1988) 190–98.

SCHENKE, HANS-MARTIN, "Das Philippusevangelium," in MARKSCHIES and SCHRÖTER, Antike christliche Apokryphen, 1.527–557.

SCHRÖTER, JENS, "Das Evangelium nach Thomas," in MARKSCHIES and SCHRÖTER, Antike christliche Apokryphen, 1.483–522.

SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (2nd ed.; London: SCM Press, 1995; 1st ed. 1983).

STÄHLIN, OTTO and FRÜCHTEL, LUDWIG, eds., Clemens Alexandrinus, vol. 2, Stromata Buch 1–6 (4th ed. by URSULA TREU; GCS; Berlin: Akademie Verlag, 1985).

STENDAHL, KRISTER, The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics (Facet Books, Biblical Series 15; Philadelphia: Fortress, 1966).

WOLTERSTORFF, NICHOLAS, Justice: Rights and Wrongs (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008)

YARBRO COLLINS, ADELA, "The Female Body as Social Space in 1 Timothy," New Testament Studies 57 (2011) 155–175.

YARBROUGH, O. LARRY, Not like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul (SBLDS 80; Atlanta, GA: Scholars Press, 1985).

ZAHAVY, TZVEE, The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation, vol. 1, Berakhot (Chicago Studies in the History of Judaism; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989).

ZIMMERMANN, RUBEN, "How to Read Biblical Texts Ethically: The New Method of 'Implicit Ethics' for Analyzing Biblical Ethics," in VOLKER RABENS, J. GREY, and M. KAMELL KOVALISHYN, eds., New Approaches to Biblical Ethics (Leiden: Brill, 2018) 1–31.

ZIMMERMANN, RUBEN, The Logic of Love. Discovering Paul's 'implicit ethics' through 1 Corinthians (transl. by DIETER T. ROTH; Lexington: Lanham/Fortress Academic: New York/London, 2018).

Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt

Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive

Wolfram Kinzig

E-mail: kinzig@uni-bonn.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.107

Abstract

The article discusses possible reasons for the lack of references to Christ's ethical teaching in the creeds. It suggests that the earliest rules of faith were composed in order to propagate a particular view of the divine status of Jesus Christ which served to safeguard salvation. By contrast, debates about the ethical consequences of a life dedicated to Christ did not touch upon doctrine proper. Nevertheless, initially, credal and ethical statements were often combined in theological discourse. However, when the fluid rules of faith coagulated into fixed formulae, things gradually changed. For creeds express both a personal loyalty to God and a consent to a series of propositional statements. As such they became increasingly incompatible with ethical commandments which are, by nature, adhortative or imperative. In addition, the earlier equilibrium between creed and paraenesis began to shift when, in baptismal catechesis, knowledge about matters of faith was given more attention than the teaching of Christian love for one's neighbour. Finally, it is discussed in what context, if at all, Christians were taught about biblical ethics.

1. Einleitung[1]

„Das sogenannte ‚apostolische Glaubensbekenntnis' kann ich nicht für einen vollständigen Ausdruck des Christentums halten, da die ‚Nachfolge' Christi, das praktische Lernen von Christus in ihm gar nicht erwähnt ist."[2] Dies schrieb der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf im Jahre 1891 an die Oberkirchenbehörde der württembergischen Landeskirche. Mit seiner Selbstanzeige löste der aufmüpfige Geistliche die zweite Phase der Apostolikumsstreitigkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche in Deutschland aus, in die sich später auch Adolf Harnack einmischte.[3] Letzterer äußerte sich dann bekanntlich mehrfach zum Fall Schrempf. So publizierte Harnack in diesem Zusammenhang auch eine kleine Abhandlung zur Geschichte des Glaubensbekenntnisses, in der er dem römischen Symbol, aus dem das Apostolikum erwuchs, attestierte, es sei in seiner Zeit in der Abwehr von „fremde[n] und seltsame[n] Gedanken" in Bezug auf das Evangelium „doppelt groß und ehrwürdig" gewesen. Er fuhr fort:

„Was ihm den höchsten und bleibenden Wert verleiht, das ist, neben dem Bekenntnis zu Gott als dem allmächtigen Vater, das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes unserm Herrn, und das Zeugnis, daß durch ihn die heilige Christenheit, Vergebung der Sünden und ewiges Leben geworden sind. Allein man vermißt den Hinweis auf seine Predigt, auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie in den Evangelien leuchtet. Das Symbol enthält eigentlich nur Überschriften. In diesem Sinne ist es unvollkommen; denn kein Bekenntnis ist vollkommen, das nicht den Heiland vor die Augen malt und dem Herzen einprägt."[4]

Der Vorwurf, das Apostolikum entbehre jeglichen Hinweises auf die Predigt Jesu und die darin enthaltenen ethischen Weisungen, welche dem Christen die Nachfolge ermöglichten, war nicht neu, und er wird bis in die Gegenwart hinein wiederholt.[5] Er trifft natürlich nicht nur das in den

[1] Ich danke den Mitgliedern meines Doktorand_innen- und Habilitand_innenkolloquiums für anregende Diskussionen und Dr. Julia Winnebeck sowie Nathalie Thies für kritische Lektüre. Abkürzung im Folgenden: FaFo = KINZIG, Faith, 2017.

[2] Zit. bei WINNEBECK 2016, S. 207.

[3] WINNEBECK 2016, S. 191–286.

[4] HARNACK 1892 (1904), S. 254.

[5] Vgl. etwa SCHWARZ 1985, S. 440, der fordert, „andere Summarien des christlichen Glaubens" müssten „in der katechetischen Unterweisung den Gebrauch der Bekenntnisse ergänzen, da wichtige Grundbestandteile der christlichen Lehre, wie etwa Verkündigung Jesu, Taufe, Eucharistie und Ethik[,] in den herkömmlichen

lateinischen Kirchen omnipräsente Apostolische Glaubensbekenntnis, sondern ebenso das ökumenisch weiter verbreitete Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: In beiden Bekenntnissen (und auch sonst in den allermeisten altkirchlichen Symbolen) findet sich kein Hinweis darauf, wie Christen ihr Leben gestalten und mit ihren Mitchristen umgehen sollen, obwohl sich etwa in den Zehn Geboten (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21), dem Doppelgebot der Liebe (Mk 12,29–31 parr.) oder der Goldenen Regel (Lev 19,18; Mt 7,12; Lk 6,31) durchaus auch ethische Summarien in der Bibel zur Einfügung in ein Symbol oder (im Falle des Dekalogs) wenigstens zum Verweis angeboten hätten, wie sie ja in der patristischen Literatur auch breit diskutiert wurden.[6] Stattdessen hat man das Symbol von Anfang an als Zusammenfassung *dogmatischer*, aber nicht *ethischer* Lehren verstanden. Warum ist das so?

Leider verbieten sich schnelle und einfache Antworten, etwa die, dass nur dogmatische Fragen strittig gewesen wären und damit einer Festlegung in Form eines Symbols bedurft hätten. Denn es war ja nicht so, dass ethische Probleme nicht kontrovers verhandelt worden wären: Man denke nur an die Auseinandersetzungen um das Kaiseropfer in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Nordafrika oder an Fragen der Sexualethik, etwa was die Wiederverheiratung Verwitweter betraf.[7] Die beißenden Polemiken gegen die sittlichen Zustände unter den Christen Roms brachten Hieronymus so viel Ärger ein, dass er die Hauptstadt verlassen musste.[8] Wenn man sich die Bußpraxis der Alten Kirche insgesamt anschaut, wird schnell deutlich, dass die Einschätzung der Schwere von Vergehen und der dementsprechend zu verlangenden Genugtuung von Patriarchat zu Patriarchat, ja von Diözese zu Diözese differiert hat. Diese Differenzen und daraus entstehende Kontroversen führten zwar zu einer reichen Synodalgesetzgebung, aber Normen christlichen Verhaltens wurden nicht in Formeln festgelegt, die von jedermann auswendig zu lernen waren, und nur sehr selten dazu, dass Personen oder Gruppen anathematisiert wurden.[9] Doch warum wurde der Glaube dogmatisch fixiert und warum wurden diese Fixierungen, die Symbole, im Zusammenhang der Taufe dann liturgisch tradiert, während man in ethischen Fragen darauf verzichtete, obwohl auch hierfür verbindliche Normen entwickelt wurden? Warum haben sich in Katechese und Liturgie keine Summarien durchgesetzt, die theologische und heilsgeschichtliche Informationen mit Hinweisen für das christliche Leben verbanden? Diesen Fragen möchte ich im Folgenden weiter nachgehen. Dabei werde ich mich auf die Entwicklung in der lateinischen Kirche bis in die Karolingerzeit beschränken.

2. Das Verhältnis von *regula fidei*/Symbol und Erfüllung der Gebote

Zunächst wende ich den Blick zurück auf die Entstehung der genannten Bekenntnisse. Das Credo des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) gehört bekanntlich in die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der göttlichen Trinität im 4. Jahrhundert und hat ein Vorläuferbekenntnis in dem Symbol, welches das später so genannte I. Ökumenische Konzil von Nizäa im Jahre 325 verabschiedete. Streitpunkt war hier der „Status" Jesu Christi. Handelte es sich bei ihm um ein Geschöpf oder aber um eine göttliche Gestalt, und falls letzteres, wie war diese Gottheit im Verhältnis zu dem Schöpfergott zu bestimmen, wie er sich im Alten Testament offenbart und wie ihn Jesus selbst bezeugt hatte? – das waren die Fragen, die die Konzilsväter beschäftigten und die eine breite, teilweise erbittert geführte Debatte in Gang setzten. Sie dauerte den größten Teil des 4. Jahrhunderts an und führte zu einer Fülle von Symbolformulierungen, bis am Ende das Bekenntnis von Konstantinopel in der Auseinandersetzung eine breite ökumenische Mehrheit fand.[10] Der Anlass der Kontroverse ist nicht ganz deutlich. Offenbar sahen gewisse Kreise in Alexandrien und anderswo (die sog. Arianer) den jüdisch-christlichen Monotheismus in Gefahr, wenn man die Gottheit Jesu zu emphatisch hervorhob. Dies löste auf der Gegenseite die Befürchtung aus, die Annahme einer Geschöpflichkeit Jesu könnte die Erlösung des Menschen (welche im strengen Sinne eine *göttliche* Tat sei) akut gefährden. Somit ging es bei den Gegnern der Arianer – etwas vereinfacht ausgedrückt – vornehmlich um die „Mechanik" der Erlösung, bei der die Gottheit Jesu eine zentrale Rolle spielte. Damit waren Fragen berührt, welche den Bereich der *regula fidei*, der Glaubensnorm, akut tangierten, ein Problem, auf das ich gleich noch zurückkomme.

Wesentlich schwieriger ist es anzugeben, welchem Sitz im Leben das Vorgängersymbol des Apostolikums, das sog. (alt)römische Symbol (Romanum, R), entstammt. Es ist erstmals in der Mitte des 4. Jahrhunderts in einem Brief Markells

Glaubensbekenntnissen nicht erwähnt werden." Ähnlich konstatiert von katholischer Seite Gerda Riedl ein Defizit und meint, „die Integration jesuanischer Wirksamkeit und christlicher Ethik" sei „offenkundig an einer konsequent theozentrisch-heilsgeschichtlichen Ausrichtung deklaratorischer Glaubensbekenntnisse" gescheitert. Sie fährt fort: „Das Bekenntnis gesamtbiblisch bezeugter und (groß-) kirchlich verbürgter Ereignisse der Offenbarungsgeschichte Gottes für seine Schöpfung lässt tatsächlich wenig Raum für ethische Handlungsanweisung (Mk 12,28–34 u.a.) oder missionarischen Verkündigungsauftrag (Mt 28,19)" (Riedl 2004, S. 248).

6 Zu den Zehn Geboten vgl. z.B. Röthlisberger 1965, S. 43–62; zum Doppelgebot der Liebe Kany 2013, Sp. 703–708; zur Goldenen Regel Dihle 1981. Allgemein auch Dihle 1966.

7 Vgl. dazu v.a. Crouzel 1971.

8 Vgl. Rebenich 1992, S. 152, 176–179.

9 Vgl. z.B. FaFo § 517 (Pelagius), u.a. gegen Manichäer und Jovinian.

10 Vgl. die Belege in FaFo, Kap. 7.1.

von Ankyra an Julius von Rom bezeugt[11] und hat dann in die gesamte lateinische Kirche hinein in der Weise ausgestrahlt, dass es mit Modifikationen zum Missions- und Taufsymbol avancierte. Wegen seiner Kürze und wegen der unklaren Überlieferungslage ist nicht zu erkennen, welche Ursprungssituation zur Formulierung von R geführt hat. Daher ist in der Forschung strittig, ob R bereits in das 3. Jahrhundert gehört (so die ältere Symbolforschung) oder ob es möglicherweise von Markell (eventuell unter Rückgriff auf römische Vorlagen) selbst formuliert wurde (so die These von Markus Vinzent, der ich mich ursprünglich angeschlossen hatte[12]). Nach dem derzeitigen Stand der Erkenntnis ist allerdings, wie mir mittlerweile deutlich geworden ist, auch damit zu rechnen, dass R gar nicht in Rom, sondern an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert in Nordafrika entstanden ist.[13]

Eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft von R ist allerdings im vorliegenden Zusammenhang nicht entscheidend. Denn unstrittig ist, dass alle Symbole inhaltlich auf den dogmatischen Fundus zurückgreifen, wie er der *regula fidei* des 2. und 3. Jahrhunderts zugrunde liegt.[14] Die durch die Inkarnation gegebene Notwendigkeit binitarischen bzw. trinitarischen Denkens machte den christlichen Glauben komplex und darum auch angreifbar. Zwar fehlten binitarische Spekulationen auch im Judentum nicht, aber sie entschieden sich insofern von den diesbezüglichen christlichen Überlegungen, als „im Judentum des Zweiten Tempels die göttliche oder halbgöttliche Gestalt neben Gott niemals Mensch“ wurde.[15] Der Binitarismus des Judentums blieb darum spekulativ und – wenn man so will – auch „experimentell“. Demgegenüber musste das Christentum die Inkarnation in sein Nachdenken über Gott wesentlich integrieren. Die sich daran entzündenden Kontroversen drehten sich nicht um diese oder jene Form von Christentum, sondern es ging um das Christsein überhaupt. Zugespitzt ausgedrückt: Wenn nicht klar war, wie die Person Christi zu deuten war, dann gab es *überhaupt* kein Christentum, unabhängig davon, wie es im Einzelnen aussah und praktiziert wurde. Dies war in ethischen Fragen anders: Hier stritt man in erster Linie um die *Intensität* oder die *Qualität* christlicher Lebensvollzüge. Das kann man sehr deutlich an den Auseinandersetzungen um das Kaiseropfer sehen: Menschen, die in den Christenverfolgungen abgefallen waren, galten grundsätzlich weiterhin als Christen – nur so ist ja die Vehemenz zu erklären, mit der um die Bedingungen für die *Wiederaufnahme* in den Schoß der Kirche gestritten wurde. Im zeitgenössischen Judentum hingegen waren Identitätsfragen so eng an die Einhaltung ethischer Normen gekoppelt, dass das Problem der Formulierung des zugrunde liegenden Glaubens an Gott demgegenüber in den Hintergrund treten konnte. Die fehlende Notwendigkeit, die historische Figur Jesu Christi theologisch zu integrieren, erlaubte es, Fragen der Vermittlung zwischen Gott und Welt gewissermaßen „akademisch“ zu behandeln, ohne sie unmittelbar als identitätsstiftend anzusehen.

Die *regula fidei* der Christen beruhte nun auf der Vorstellung, es gebe im Hinblick auf Gott Vater, die Person Christi und die Bedeutung seines Sterbens und seiner Auferstehung einen letztlich auf die Apostel zurückgehenden dogmatischen Kernbestand, der unveränderlich sei und der die Grenzen zwischen innen und außen, zwischen Christen und Nichtchristen definierte. Diese Vorstellung ist keine Erfindung der Kirchenväter, sondern *in nuce* bei Paulus und in der johanneischen Literatur bereits vorgegeben.[16] Es ist nun aus dem Kontext der Zitationen der *regula* bei den einzelnen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts (vor allem Irenäus und Tertullian) völlig eindeutig und längst bekannt, welcher Sitz im Leben zu gerade diesen Verdichtungen dogmatischer Lehre geführt hat: Sie entstammen der Auseinandersetzung mit gnostischen Gruppen und mit Markion in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Diese Auseinandersetzungen drehten sich nicht in erster Linie um die *disciplina*, also den christlichen Verhaltenskodex, sondern um dessen dogmatische Voraussetzungen, wie nämlich das „Christusereignis“ zu deuten sei. Hierbei ging es im Großen und Ganzen um zwei Fragenkomplexe, nämlich (a) ob Schöpfer- und Erlösergott identisch seien (was viele christliche Gruppen und Theologen bejahten, die Gnostiker und Markioniten hingegen bestritten), und (b) ob es denkbar sei, dass Gott im Vollsinn Mensch werden könne, wobei hier insbesondere die drei Stationen der Inkarnation Christi, nämlich Geburt, Tod und (in freilich geringerem Umfang[17]) Auferstehung, kritisch diskutiert wurden. Diese Fragenkomplexe bildeten deshalb die dogmatischen *Voraussetzungen*, weil alles christliche Leben im Zeichen dieser Heilstat stand: Nur wenn klar war, inwiefern Christus imstande war, Menschen zu retten, hatte es Sinn, sein Leben auf diesen Christus hin auszurichten. Um der identitätsstiftenden Bedeutung dieser Voraussetzungen willen insistierten Theologen wie Irenäus und Tertullian auch auf der Behauptung, die Lehre, Gott sei in Christus im Vollsinn Mensch geworden, verdanke sich den Aposteln. Auch wenn durchaus strittig sein konnte, welche ethischen Konsequenzen sich aus dieser Neuausrichtung ergäben,[18] so tangierten derlei Differenzen nicht die eigentliche doctrina, welche unverrückbar feststand und der disciplina oder conversatio vorgeordnet war. So hebt etwa Irenäus in seiner Epideixis hervor:

[11] Vgl. FaFo § 253. Dort auch die einschlägige Literatur zum Thema.

[12] Vgl. VINZENT 1999, S. 406–409. Dazu auch KINZIG/VINZENT 1999, S. 557–559.

[13] Vgl. KINZIG, Neue Texte, 2017, S. 287–289.

[14] Vgl. dazu im Einzelnen FaFo, Kap. 6.

[15] SCHÄFER 2017, S. 153. Vgl. dazu auch die älteren Studien von SEGAL 1977 (2002), HURTADO 1998 und BOYARIN 2004 (2007).

[16] Vgl. dazu BULTMANN/WEISER 1959, S. 210f.

[17] Vgl. hierzu etwa KINZIG 2013, S. 42f.

[18] Vgl. dazu auch KINZIG/WALLRAFF 2002, S. 340–342.

Wir Christen sollen „den Kanon des Glaubens unverrückt halten und die Gebote Gottes erfüllen, indem wir Gott glauben und ihn fürchten, da er Herr ist, und ihn lieben, da er Vater ist. Das Tun rührt nun vom Glauben her, denn ‚Glaubet ihr nicht', sagt Jesaia, ‚so werdet ihr nicht einsehen' [Jes 7,9]; und den Glauben verschafft die Wahrheit; denn der Glaube baut sich auf die Dinge, die wahrhaftig da sind."[19]

Gemäß der hier zugrunde liegenden Konstruktion sind die Heilstatsachen wahr und erzeugen darum den Glauben, der seinerseits das „Vollbringen", also das christliche Leben aus sich heraussetzt, mit dem er allerdings nicht verwechselt werden darf. Diese Vorstellung findet sich grundsätzlich auch im Neuen Testament, etwa in den paulinischen Briefen, auf die sich Irenäus auch in großer Intensität bezieht,[20] doch ist dies ein Aspekt, der hier nicht weiter verfolgt werden kann.[21] Ebenso muss undiskutiert bleiben, inwiefern die peripatetische Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in dieser frühen christlichen Theologie nachwirkt.[22]

Der Glaube wird nun nach Irenäus in der Taufe im Heiligen Geist angeeignet und ermöglicht christliches Leben.[23] So betont Irenäus, nachdem er das Doppelgebot der Liebe zitiert hat: „Nun hat [der Herr] durch den Glauben an ihn unsere Liebe zu Gott und zum Nächsten entwickelt, wodurch wir fromm und gerecht und gut wurden."[24] Und wenig später heißt es: „Und durch den Glauben an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst."[25] Gegenstand des Glaubens sind dabei die Heilstatsachen, nicht die ethischen Weisungen, die nur unter der Voraussetzung des Glaubens überhaupt erfüllt werden können. Die *regula* resümiert diese Heilstatsachen, wobei sie vor allem auf der Einheit Gottes und der Tatsächlichkeit der Inkarnation insistiert, und enthält darum keine ethischen Weisungen.[26] Bei Irenäus hat dies bisweilen sogar eine antinomistische Pointe,[27] die von späteren christlichen Autoren in dieser Zuspitzung nicht geteilt wird. Doch stimmen auch jüngere Theologen wie Tertullian[28], Origenes[29] und Novatian[30] in der Bestimmung der Funktion der *regula* mit Irenäus grundsätzlich überein.

Im 2. und 3. Jahrhundert findet sich so – in Fortsetzung neutestamentlicher Formulierungen[31] – eine große Zahl von Glaubensbestimmungen im Sinne einer *fides quae creditur*. Sie sind formal daran erkennbar, dass der Glaube „an" die Tatsächlichkeit einer Reihe von Propositionen nicht über die Präposition εἰς/*in*, sondern über einen AcI oder einen Nebensatz ausgedrückt wird.[32] Abgesehen davon setzte man auch die andere neutestamentliche Ausdrucksweise fort, bei der πιστεύειν/*credere* mit der Präposition εἰς/*in* oder mit Dativ ganz überwiegend das Vertrauen in eine Person und die Loyalität gegenüber einer Person zum Ausdruck brachte und so ein persönliches Verhältnis bezeichnete.[33]

Allerdings gibt es schon aus dem 3. Jahrhundert Hinweise darauf, dass man begann, die Zustimmung zu Glaubensinhalten einerseits und den persönlichen Ausdruck der Zugehörigkeit zu Gott andererseits miteinander zu verbinden. Zwar hatte man bereits zuvor bei der Taufe festgestellt, ob der Bewerber mit bestimmten Glaubens*inhalten* persönlich übereinstimme. Aber dies geschah in *Frage*form („Glaubst du…?"), und die Formeln, denen man zustimmte, waren, soweit wir das erkennen können, äußerst knapp gehalten. Die – in den Quellen nirgends überlieferte – Antwort dürfte in vielen Fällen in einem kurzen „Ja" bestanden haben.[34] Hier

[19] Epideixis 3 (Ter-Měkěrttschian/Ter-Minassiantz/Harnack 1908, S. 3; vgl. FC 8/1, S. 34; FaFo § 109a1).

[20] Vgl. dazu Noormann 1994.

[21] Vgl. dazu im Einzelnen die Ausführungen zum Glauben bei Paulus und zur theologischen Einbettung der paulinischen Ethik in Wolter 2011, S. 72–96 und 317–335.

[22] Vgl. dazu etwa Dihle 1966, Sp. 651; Pieper 1972, Sp. 760.

[23] Vgl. Epideixis 7; 89.

[24] Epideixis 87 (Ter-Měkěrttschian/Ter-Minassiantz/Harnack 1908, S. 46; vgl. FC 8/1, S. 89).

[25] Epideixis 95 (Ter-Měkěrttschian/Ter-Minassiantz/Harnack 1908, S. 49; vgl. FC 8/1, S. 93).

[26] Für Irenäus vgl. die Belege in FaFo § 109.

[27] Vgl. Epideixis 61, 89f, 95f. Anders in Adversus haereses 4,12–13, wo er in antimarkionitischer Perspektive ausdrücklich von einer Erneuerung der *naturalia legis* durch Christus spricht. Vgl. auch die Diskussion in 4,16, v.a. 4,16,5. Zu weiteren Einzelheiten vgl. Noormann 1994, S. 406–416.

[28] Vgl. FaFo § 111.

[29] Vgl. FaFo § 116.

[30] Vgl. FaFo § 119.

[31] S.o. Anm. 16.

[32] Vgl. z.B. Ignatius von Antiochien, Epistula ad Magnesianos (Langversion) 11,4 (FaFo § 98b2b); Pseudo-Ignatius, Epistula ad Philippenses 3,3 (FaFo § 98g); Epistula Apostolorum 3 (14; FaFo § 103a); Irenäus, Adversus haereses 1,10,2 (FaFo § 109b3); Praxeas bei Tertullian, Adversus Praxeam 2,3 (FaFo § 110c); Tertullian, De praescriptione haereticorum 13,1–6 (FaFo § 111b); Adversus Praxeam 2,1 (FaFo § 111e1); Origenes, Commentarii in Iohannem 32,16,187–189 (FaFo § 116b); In Matthaeum commentariorum series 33 (FaFo § 116c); Heraklides in: Origenes, Dialogus cum Heraclide 1 (FaFo § 120); Brief der sechs Bischöfe an Paulus von Samosata (möglicherweise unecht) 3. 4. 8 (FaFo § 126); Adamantius, De recta in deum fide S. 4, Z. 11–16 (FaFo § 128). Dass es dazu der Verwendung von πιστεύω gar nicht bedurfte, sondern man die Zustimmung auch anders ausdrücken konnte (z.B. durch ἡγέομαι mit AcI), ergibt sich aus Acta Iustini 2,5 (FaFo § 105a).

[33] Vgl. Bultmann/Weiser 1959, 211–213. Dazu z.B. 3. Korinther 31 (FaFo § 96); Ignatius von Antiochien, Epistula ad Trallianos (mittlere Version) 9,2 (FaFo § 98c1); Irenaeus, Epideixis 3 (FaFo § 109a1); Acta Philippi 1,3 (FaFo § 113a); 3,18 (FaFo § 113b); Cyprian, De mortalitate 21 (FaFo § 122c). Bei Cyprian ist die Differenzierung zwischen Glaube *an* Gott und dem sich anschließenden Vertrauen *auf* Christi Passion und Auferstehung noch überdeutlich.

[34] Vgl. hierzu Kinzig 1999 (2017).

kam es nun zu einer signifikanten Verschiebung: Das Element des persönlichen Vertrauens ging zwar nie völlig verloren. Doch wurden nunmehr der Glaube als persönliches Vertrauen und der Glaube als Zustimmung zu einem Sachverhalt miteinander verknüpft.[35] Glaube wurde zur persönlich formulierten, nun nicht mehr interrogatorischen, sondern deklaratorischen Zustimmung zu einer Reihe von (impliziten) Propositionen über die Personen der Trinität („Ich glaube an Gott den Vater" = „Ich vertraue Gott dem Vater", aber auch: „Ich glaube, dass Gott Vater ist [im Unterschied zur zweiten Person der Trinität]"). Deutliche Anzeichen hierfür finden wir bei Tertullian in seiner Schrift *De virginibus velandis* in einer Formulierung,[36] die dem römischen Bekenntnis des 4. Jahrhunderts bereits auf so verblüffende Weise ähnelt, dass man fragen muss, ob sie nicht in dessen unmittelbare Vorgeschichte hineingehört.[37] Auch Novatian erweitert den einfachen Glauben an die Personen der Trinität nun durch knappe dogmatische Formeln.[38]

Diese Verschiebung bestimmt dann maßgeblich die Symbolentwicklung des 4. Jahrhunderts, die endgültig eine Kodifizierung der *regula fidei* darstellt. Sie hat für die literarische Formung dieser Texte massive Konsequenzen. Denn Glaubensbekenntnisse als nunmehr fixierte Formeln sind der Gattung nach sowohl individueller oder kollektiver Ausdruck eines spezifischen Loyalitätsverhältnisses als auch Zustimmungen zu propositionalen Sätzen. Im Glaubensbekenntnis wird eine Anzahl theologischer Aussagen rekapituliert, zu denen sich der Gläubige im Modus des Bekennens in Beziehung setzt. Diese Struktur erlaubt nicht ohne weiteres die Integration von Sätzen, die in den Bereich der Paränese gehören und daher nicht propositional, sondern adhortativ oder imperativisch strukturiert sind. Was zuvor aber in der noch bestehenden Fluidität theologischer Sprache rhetorisch aufgefangen wurde, tritt mit zunehmender Fixierung auseinander. Es bilden sich für Glaube und ethische Unterweisung bzw. Urteilsbildung unterschiedliche Sitze im Leben aus. Etwas schematisch ausgedrückt: Das Glaubensbekenntnis bleibt Teil der Taufkatechese bzw. -liturgie und grundiert und strukturiert damit auch die theologischen Diskussionen über das christliche Identitätsverständnis, die ihrerseits auf die Formulierung des Symbols rückwirken. Die ethische Unterweisung bzw. Urteilsbildung findet hingegen ganz überwiegend an anderen liturgischen wie außerliturgischen Orten statt, wobei der Predigt über die Heilige Schrift eine besondere Bedeutung zukommt.

Dementsprechend hat man Glaube, wie er in der Taufe bekannt wird, und christliches Leben de facto immer unterschieden, sosehr man auch ihre Zusammengehörigkeit betont haben mag. Mehr noch: Der Glaube wurde dem christlichen Handeln nicht mehr nur *vor*- sondern nun auch *über*geordnet. Bei Irenäus ist das noch nicht der Fall. Er gewichtet bei seiner Diskussion der Herkunft und Funktion des Gesetzes unter den drei theologischen Tugenden aus I Kor 13,13 die Liebe (mit Paulus) am höchsten – wobei er allerdings nicht in erster Linie an die Nächstenliebe, sondern an die Gottesliebe denkt (von wo aus erst die Nächstenliebe im Sinne von Mk 12,29–31 in den Blick kommt):

„Auch Paulus sagt: ‚Die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe'; und wenn alles andere aufgehört habe, bleibe Glaube, Hoffnung und Liebe; das größte aber von allem sei die Liebe; nichts gelte die Erkenntnis ohne Gottesliebe, noch das Verstehen der Geheimnisse, noch der Glaube, noch die Prophetie, sondern alles sei eitel und vergeblich ohne die Liebe; die Liebe aber mache den vollkommenen Menschen aus, und der, welcher Gott liebt, sei vollkommen in diesem und im zukünftigen Leben. Niemals nämlich werden wir aufhören, Gott zu lieben, und je mehr wir ihn anschauen werden, umso mehr werden wir ihn lieben."[39]

[35] So andeutungsweise schon im Pastor Hermae 26 (= Mandatum I),1–2 (FaFo § 100), wo auf die Aufforderung, an Gott als den Schöpfer und Erhalter zu glauben, die Mahnung, ihm zu vertrauen und ihn zu fürchten folgt. Vgl. auch POLYKARP, Epistula ad Philippenses 2,1 (FaFo § 102).

[36] 1,4–5(3–4; FaFo § 111c): „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Iesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei." „Die Glaubensregel ist freilich durchaus nur eine einzige; sie allein ist unbeweglich und unverbesserlich, nämlich dass man glaube an einen einzigen, allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt, und seinen Sohn Jesus Christus, geboren aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tag wieder auferweckt von den Toten, aufgenommen in den Himmel, jetzt sitzend zur Rechten des Vaters, um wieder zu kommen zu richten die Lebenden und die Toten infolge der Auferstehung auch des Fleisches. Während dieses Glaubensgesetz bestehen bleibt, lassen doch die übrigen Fragen, (nämlich) in der (kirchlichen) Ethik und des Lebenswandels, neuartige Verbesserungen zu, da nämlich die Gnade Gottes bis zum Ende wirkt und zunimmt." Übersetzung BKV^2, verändert.

[37] Vgl. KINZIG, Neue Texte, 2017, S. 279–281 und oben Anm. 12.

[38] Vgl. De trinitate 1,1 (FaFo § 119a); 9,1 (FaFo § 119b); 29,1 (FaFo § 119c).

[39] IRENÄUS, Adversus haereses 4,12,2 (SC 100, S. 512–514 [Z. 35–45]): „Et Paulus autem: *Adimpletio*, inquit, *legis dilectio* [vgl. Röm 13,10]; et omnibus caeteris evacuatis, manere fidem, spem, dilectionem, majorem autem esse omnium dilectionem; et neque agnitionem sine dilectione quae est erga Deum praestare aliquid neque mysteriorum comprehensionem neque fidem neque prophetiam, sed omnia vacua et frustra esse sine dilectione; dilectionem vero perficere perfectum hominem; et eum qui diligit Deum esse perfectum, et in hoc aevo et in futuro: nunquam enim desinemus diligentes Deum, sed quanto plus eum intuiti fuerimus, tanto plus eum diligemus." Übersetzung BKV^2, verändert.

Blickt man von hier aus auf die Literatur der lateinischen Kirche späterer Jahrhunderte, so zeigt sich jedoch eine subtile Verschiebung zugunsten des *Glaubens*.[40] So betont Cyprian zwar ebenfalls, dass die Liebe größer als Hoffnung und Glaube sei.[41] Aber sie wird dann doch nur dort in der Fülle realisiert, wo auch der Glaube ist. Umgekehrt bedrohe jegliche Abweichung vom wahren Glauben, wie er in der Taufe bekannt wurde, die brüderliche Liebe.[42] Hieronymus entnimmt dem Taufbefehl Mt 28,19f, es gebe bereits in Christi Weisung eine Reihenfolge, derzufolge die Unterrichtung im Glauben zuerst, die in den Geboten hingegen nach der Taufe als zweites erfolgen müsse.[43] Augustin stellt zwar die Liebe immer über Glaube und Hoffnung. Aber dann wird auch bei ihm durch die Einführung einer „zuerst"-„sodann"-Relation in die Argumentation diese besondere Würdestellung der *caritas* de facto unterlaufen. So sagt er in *De agone Christiano*:

„Erst stellt der Glaube die Seele unter Gottes Joch; dann [folgen] die Vorschriften für das Leben, durch deren Einhaltung unsere Hoffnung gefestigt und unsere Liebe genährt wird und das zu leuchten beginnt, was zuvor lediglich geglaubt wurde."[44]

Damit sieht Augustin den Glauben *de facto* als vorrangig gegenüber der Ethik an, auch wenn er nicht müde wird, den engen Zusammenhang beider zu betonen.[45] Im *Enchiridion* hat das zur Folge, dass die Ausführungen zum Glauben ein Vielfaches gegenüber denen zur Liebe und zur Hoffnung einnehmen.[46] Bei Gregor dem Großen wird der Vorrang des Glaubens vor der Liebe ausdrücklich festgestellt: Nur durch den Glauben können man zur Liebe gelangen, weshalb der Glaube der Liebe vorausgehe. Gregor formuliert dementsprechend: „Keiner kann nämlich lieben, was er nicht zuvor geglaubt hat."[47]

Diese systematische Reihenfolge von „erst" Glaube und „dann" Lebensgebote bzw. gute Werke wird in der Karolingerzeit von Agobard von Lyon und dem Verfasser einer Reihe von Predigten, die die Überlieferung Bonifaz zugeschrieben hat, übernommen,[48] stellt aber auch unabhängig von der unmittelbaren Rezeption von Augustins *De agone Christiano* ein gängiges Muster dar. Der Verfasser der pseudo-augustinischen Predigt über I Kor 13,13 (*Sermo 108*),

[40] Vgl. zum Folgenden auch die Belege in KANY 2013, Sp. 698f. Eine charakteristische Ausnahme ist ZENO VON VERONA, der in seinem Tractatus 1, 36 ausdrücklich hervorhebt, dass das Wesen des Christentums in der Liebe besteht, ohne die Glaube und Hoffnung hinfällig wären.

[41] Vgl. De bono patientiae 15 (Z. 282–285; ed. CChr.SL 3A, S. 126): „Caritas fraternitatis uinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis, quae et spe et fide maior est, quae et opera et martyria praecedit, quae nobiscum semper aeterna in regnis caelestibus permanebit." „Das Band der Brüderlichkeit, die Grundlage des Friedens, der feste Anker der Einheit ist die Liebe, die größer ist als beide, Hoffnung und Glaube, die den guten Werken wie dem Märtyrertum vorangeht, die mit uns immer und ewig im Himmelreich fortdauern wird." Übersetzung BKV2, verändert.

[42] Vgl. De ecclesiae catholicae unitate 14 (Z. 353–356; CChr.SL 3, S. 260): „Ad regnum caelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: Hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos [Joh 15,12], pertinere non poterit qui dilectionem Christi perfida dissensione uiolauit. Qui caritatem non habet, deum non habet." „Zum Himmelreich kann die Zwietracht nicht gelangen; am Lohn Christi, der gesagt hat: ‚Das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe', wird der keinen Anteil erlangen können, der die Liebe Christi durch treulosen Abfall verletzt hat. Wer die Liebe nicht hat, der hat Gott nicht." Übersetzung BKV^2, verändert.

[43] Vgl. Commentarii in Mathaeum 4 zu 28,20, Z. 2008–2010 (CChr.SL 77, S. 282): „Iussit apostolis ut primum docerent uniuersas gentes deinde fidei tinguerent sacramento et post fidem ac baptisma quae essent obseruanda praeciperent." „Er befahl den Aposteln, sie sollten zuerst alle Völker unterrichten, dann sie mit dem Sakrament des Glaubens benetzen und sie (schließlich) nach Glaubens(unterweisung) und Taufe lehren, wie sie sich verhalten sollten." Hieronymus wird in karolingischer Zeit u.a. von Alkuin (s.u. Anm. 50) und von einer anonymen Matthäusauslegung zu Mt 28,20 (Z. 71–74; ed. CChr.CM 159, S. 221) zitiert. Auch BEDA ist in einer Predigt davon stark beeinflusst (Homelia 2,8, Z. 80–86; ed. CChr.SL 122, S. 235).

[44] De agone Christiano 13,14 (CSEL 41, S. 117, Z. 22–25): „Fides est prima quae subiugat animam deo; deinde praecepta uiuendi, quibus custoditis spes nostra firmatur et nutritur caritas et lucere incipit, quod antea tantummodo credebatur."

[45] Vgl. auch Enchiridion 3–8, 117 u.ö.

[46] Das gilt unabhängig von seiner sonstigen Hochschätzung der Liebe; vgl. dazu zusammenfassend z.B. KANY 2013, Sp. 706f; MÜLLER 2014, S. 35–37.

[47] Homiliae in Hiezechihelem prophetam 2,4,13 (Z. 376–382; zu Ez 40,12; CChr.SL 142, S. 268): „Quia nisi prius ipsa teneatur [sc. fides], nullo modo ad spiritalem amorem pertingitur. Non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit. Nemo enim potest amare quod non crediderit. Margo itaque est ante thalamos [vgl. Ez 40,12], fides ante ardorem charitatis, quia, sicut dictum est, nisi ea quae audis credideris, ad amorem eorum quae audieris nullatenus inflammaberis." „Denn wer nicht zuerst (den Glauben) festhält, kann keinesfalls zur geistlichen Liebe gelangen. Denn nicht geht die Liebe dem Glauben, sondern der Glaube geht der Liebe voraus. Keiner kann nämlich lieben, was er nicht zuvor geglaubt hat. Daher ist eine ‚Grenze' vor den ‚Gemächern', der Glaube vor der Glut der Liebe, denn, wie bereits gesagt, wirst du keinesfalls zur Liebe dessen, was du gehört hast, entflammt werden, wenn du nicht (zuvor) das, was du hörst, geglaubt hast." (Zitiert bei HRABANUS MAURUS, Commentaria in Ezechielem, zu 40,12 [PL 110, Sp. 906B–C].). Ähnlich 2,10,17. Zum Liebesbegriff Gregors vgl. jetzt auch MÜLLER 2014, S. 37–39.

[48] Vgl. AGOBARD, Adversum dogma Felicis 2; PS.-BONIFATIUS, Sermo 7, 2 (PL 89, Sp. 857A–B). Ps.-Bonifaz verknüpft sein Augustinzitat sodann mit Ausführungen, die er aus PSEUDO-AUGUSTIN, Sermo 108, 4 übernimmt. Zu diesen Predigten vgl. FaFo § 483 mit weiterer Literatur.

dessen Ausführungen Hrabanus Maurus später zitiert, betont zwar mit Paulus, die christliche Liebe sei die höchste Tugend, weil sie alleine bestehen bleibe, während Glaube und Hoffnung in der Ewigkeit hinfällig würden,[49] aber gleichzeitig ist es für ihn doch ganz selbstverständlich, dass hier auf Erden der *Glaube* an erster Stelle stehen müsse, weil nur er die Tür zum Himmelreich öffne.

Auch bei Alkuin werden (wie schon bei Hieronymus) Glaube und ethische Unterweisung ausdrücklich durch die Taufspendung voneinander getrennt. Im Zusammenhang der Sachsenmission schreibt er in einem Brief an den Kämmerer Karls des Großen, Megenfried, es gebe bei der Heidenpredigt drei Dinge zu beachten. Man müsse zunächst den Glauben lehren, sodann sei das Sakrament der Taufe zu spenden, und schließlich müsse man die Gebote der Evangelien mitteilen. Wenn eines dieser drei Dinge fehle, sei das Seelenheil in Gefahr. Hier wird der Glaube der Taufe wie der Paränese eindeutig vorgeordnet. Umgekehrt bedarf es offensichtlich zur Taufe zunächst keiner vertieften ethischen Belehrung, womit die Paränese gegenüber dem Glauben nicht nur numerisch, sondern auch rangmäßig den zweiten Platz einnimmt. Darüber hinaus macht Alkuin bei der Paränese je nach Adressaten Unterschiede: Die schlichteren Gemüter müsse man die leichteren Gebote lehren, während die im Glauben starken Menschen festere moralische Kost vertragen könnten.[50] Auch an anderer Stelle betont er, der Glaube sei strikt *conditio sine qua non* des Christseins, auch wenn er dann durch ethischen Unterricht ergänzt werden müsse.[51]

[49] Sermo 108, 3 (PL 39, Sp. 1960; HRABANUS MAURUS, Sermo 45; PL 110, Sp. 84B–C; = De agone Christiano 3, PL 112, Sp. 1235D): „Haec [sc. caritas] autem ideo major fide et spe ab Apostolo esse narratur, quia caeteris recedentibus, ipsa sola permanebit. Fidei enim succedit spes, et spei beatitudo; charitati autem non transmutatio, sed sola restat perfectio. Haec omnium arx est virtutum, haec promissio regni, haec praemium summum est sanctorum in coelo: quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfecto amore Dei.“ „Der Apostel nennt aber diese (Liebe) deshalb größer als Glaube und Hoffnung, weil sie allein bleiben wird, wenn alles andere vergeht. Denn die Hoffnung folgt auf den Glauben und die Seligkeit auf die Hoffnung. Die Liebe aber wandelt sich nicht, sondern bleibt allein in Vollkommenheit bestehen. Sie ist der Gipfel aller Tugenden, sie ist die Verheißung des Reiches, sie ist der höchste Lohn für die Heiligen im Himmel. Denn die Heiligen besitzen in der ewigen Freude nichts Lieblicheres, nichts Süßeres als die vollkommene Liebe Gottes.“ Der Gedanke erscheint in ähnlicher Form z.B. auch bei JOHANNES CHRYSOSTOMOS, In epistulam I ad Corinthios homilia 34,3 und bei THEODORET, Kommentar zu I Kor 13,13 (PG 82, Sp. 338B).

[50] Epistula 111 (MGH Epp. IV, S. 160, Z. 17–19, 27f, 29–32): „Primo fides docenda est; et sic baptismi percipienda sunt sacramenta; deinde evangelica praecepta tradenda sunt. At si aliquid horum trium deerit, salutem animae suae auditor habere non poterit. […] Sed et post fidei et baptismi perceptionem molliora praecepta infirmioribus animis sunt praebenda. […] Solidus vero cibus virorum est fortium; id est praecepta maiora illorum sunt, qui multo tempore exercitatos habent sensus in lege Domini. Et veluti lac fragili congruit aetati, ita suaviora praecepta rudi populo in principio fidei tradenda sunt.“ „Zuerst muss man den Glauben lehren und dann das Sakrament der Taufe empfangen. Schließlich sind die Vorschriften des Evangeliums zu übergeben. Aber wenn etwas von diesen drei Dingen fehlt, wird der Hörer sein Seelenheil nicht erlangen können. […] Aber nach dem Empfang sowohl des Glaubens wie der Taufe muss man den schwächeren Gemütern die leichteren Gebote eröffnen. […] Die feste Nahrung aber ist für die starken Menschen da. Das heißt, die größeren Gebote sind für jene da, die ihre Sinne schon lange Zeit im Gesetz des Herrn geübt haben. Wie nämlich Milch zum schwächlichen Lebensalter passt, so sind am Anfang des Glaubens dem ungebildeten Volk die angenehmeren Gebote zu übergeben.“ Ganz ähnlich Epistula 113 (ebenda, S. 165, Z. 13–16) und PAULINUS VON AQUILEIA in seinem Bericht über die Synode an der Donau (796) in: MGH Conc. 2,1, S. 175, Z. 1–7. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch WIEGAND 1899, S. 280, 344–346; BUCK 1997, S. 132–139; ANGENENDT 2013, S. 61f; PHELAN 2014, S. 139–146.

[51] Vgl. Epistula 111 (MGH Epp. IV, S. 158, Z. 12–17): „Roborata vero fide et confirmata consuetudine christianitatis, tunc quasi viris perfectis fortiora danda sunt praecepta, quae solidata mens religione christiana non abhorreat. Illud quoque maxima considerandum est diligentia, ut ordinate fiat praedicationis officium et baptismi sacramentum, ne nihil prosit sacri ablutio baptismi in corpore, si in anima ratione utenti catholicae fidei agnitio non praecesserit.“ „Wenn aber der Glaube gekräftigt und die Gewöhnung im Christentum bestärkt wurde, sind dann den sozusagen vollkommenen Menschen die stärkeren Gebote zu geben, vor denen der in der christlichen Religion befestigte Geist nicht zurückschreckt. Man muss aber auch jenes mit größter Sorgfalt bedenken: Das Predigtamt und das Sakrament der Taufe sind ordnungsgemäß zu vollziehen, auf dass nicht (der Fall eintrete, dass) die Waschung der heiligen Taufe im Leib nichts nützt, wenn die Kenntnis des katholischen Glaubens in der Seele des Vernunftbegabten nicht vorausgegangen ist.“ Ebenda S. 159, Z. 9–13: „Et hac fide roboratus homo et praeparatus baptizandus est. Et sic tempore oportuno saepius evangelica praecepta danda sunt per sedulae praedicationis officium, donec adcrescat in virum perfectum et digna efficiatur Spiritui sancto habitatio et sit perfectus filius Dei in operibus misericordiae, sicut pater noster caelestis perfectus est …“ „Und durch diesen Glauben gestärkt und vorbereitet ist der Mensch zu taufen. Und sodann sind zu geeigneter Zeit die Gebote des Evangeliums öfter durch das Amt der fleißigen Predigt so lange zu vermitteln, bis (der Mensch) zu einem vollkommenen Mann heranwächst, eine dem Heiligen Geist würdige Wohnstatt entsteht und er in den Werken der Barmherzigkeit ein vollkommener Sohn Gottes ist, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist.“ Epistula 113 (ebenda, S. 164, Z. 8–14): „Ideo dominus noster Iesus Christus discipulis suis mandavit dicens: ‚Ite, docete omnes gentes, baptizantes eas in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; docentes eas servare omnia, quaecumque mandavi vobis‘ [Mt 28,19f]. In istis paucissimis verbis totius sanctae praedicationis ordinem exposuit. Bis docere dixit et semel baptizare. Primo omnium fidem catholicam docere praecepit; et post fidem acceptam in nomine sanctae Trinitatis baptizare iussit; deinde fide inbutum et sacro baptismate ablutum evangelicis instruere praeceptis mandavit.“ „Daher hat unser Herr Jesus Christus seinen

Dieses zweiteilige Modell von Glauben zuerst und dann der Ethik wurde schließlich von Karl dem Großen in seiner *Admonitio generalis* aufgegriffen. Auch er betont, dass man zunächst allen den Glauben predigen müsse und nennt dann in aller Ausführlichkeit die einschlägigen dogmatischen Stücke. Auf den Schluss des dogmatischen Teils mit der allgemeinen Totenauferstehung folgt sodann eine Liste der *crimina*, deretwegen man vom Teufel in die Hölle geschickt werde, und erst zum Schluss eine Aufzählung der christlichen Tugenden, angefangen mit der „Liebe zu Gott und zum Nächsten", deren Übung zum Besitz des Reiches Gottes führen werde.[52] Die Liste der Autoren ließe sich noch weiter fortsetzen.[53] Diese Hierarchisierung von Glaube und Liebe hat dann auch umgekehrt zur Folge, dass theologische Überlegungen über die Bedeutung von *amor* und *caritas* im Frühmittelalter weitgehend fehlen.[54]

3. Die Praxis ethischer Unterweisung in Spätantike und Frühmittelalter

Ein solches Modell des Zusammenwirkens von Bekenntnis und Paränese bei gleichzeitiger Vor- und dann auch Überordnung des ersteren über letztere kann freilich nur dort funktionieren, wo die Paränese auch mit einer gewissen Regelmäßigkeit stattfindet und christliches Leben eingeübt werden kann. Blickt man auf das Frühmittelalter, so zeigt sich, dass die Kenntnis des Symbols unhinterfragter Grundbestandteil der religiösen Bildung der Gläubigen gewesen ist und liturgisch institutionalisiert war, dass aber die Vermittlung christlicher Ethik demgegenüber viel stärker vagabundierte und dementsprechend prekär gewesen ist. So ergibt sich insgesamt ein uneindeutiges Bild.

Die deutlichsten Hinweise, dass man der Paränese durchaus großen Wert beigemessen hat, haben wir aus der Heidenmission. Grob gesprochen verfuhr man dabei nach dem Muster: Abkehr von den paganen Überzeugungen und Gebräuchen – Glauben und Taufe – Einübung christlicher Tugenden. So betont Martin von Braga in seiner Predigt an getaufte Heiden *De correctione rusticorum* um 574 zunächst sehr ausführlich, dem Taufpakt gehe die Absage an die heid-

Jüngern Folgendes geboten: ‚Geht, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu halten, was ich euch geboten habe.' In diesen ganz knappen Worten hat er die Ordnung der gesamten heiligen Predigt dargelegt. Er hat zweimal von ‚lehren' gesprochen und einmal von ‚taufen'. Zuallererst hat er geboten, den katholischen Glauben zu lehren; sodann befahl er, nach Annahme des Glaubens im Namen der heiligen Trinität zu taufen; schließlich erteilte er den Auftrag, die, welche mit dem Glauben benetzt und der heiligen Taufe gewaschen waren, in den Geboten des Evangeliums zu unterrichten." De virtutibus et vitiis 2 (PL 101, Sp. 615A–B): „Sed haec cognitio divinitatis et scientia veritatis per fidem catholicam discenda est; quia sine fide impossibile est placere Deo [Heb 11,6]. Vere beatus est, qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit. Igitur sicut otiosa est fides sine operibus [bonis], ita nihil proficiunt opera bona sine fide recta." „Aber diese Kenntnis der Gottheit und das Wissen der Wahrheit muss man durch den katholischen Glauben lernen; ‚denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen'. Wahrhaft selig ist, wer sowohl im rechten Glauben gut lebt als auch im guten Leben den rechten Glauben bewahrt. Daher nützen gute Werke nichts ohne den rechten Glauben, wie auch der Glaube ohne [gute] Werke müßig ist." Hier deutet sich bereits an, dass Alkuin die Reihenfolge auch umdrehen kann. So in Epistula 110, wo die Ethik der Lehre des Glaubensbekenntnisses vorausgeht (MGH Epp. IV, S. 157f). Dazu SULLIVAN 1956, S. 281f; BOUHOT 1980, S. 192–194. Allerdings hatte er auch hier zuvor die bereits zitierte Stelle aus Hieronymus angeführt (s.o. Anm. 43). Diesen Brief wiederum zitiert der Ordo vel brevis explanatio de caticizandis rudibus (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 467, Z. 1–486, Z. 10 [Text 34]), der Ordo de catecizandis rudibus vel quid sint singula quae ceruntur in sacramento baptismatis (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 480, Z. 3–481, Z. 17) und ein Text gleichen Namens (ed. KEEFE 2002, Bd. II, S. 489, Z. 4–490, Z. 15 = BOUHOT 1980, S. 205 [§§1–2]).

[52] Admonitio generalis 80.

[53] Vgl. z.B. PASCHASIUS RADBERTUS, De fide, spe et caritate 1, Z. 1615–1617 (CChr.CM 97, S. 52f): „[Fides] est enim initiatrix omnium uirtutum. Et ideo prior illa per Spiritum sanctum datur ut relique uirtutes ad eius mensuram singulis dispertiantur. Vnde ubique prius fides aut requiritur aut datur." „[Der Glaube] ist nämlich der Anfang aller Tugenden. Darum wird jener durch den Heiligen Geist zu Beginn gegeben, damit die übrigen Tugenden nach seinem Maß auf die einzelnen (Gläubigen) verteilt werden (können). Daher wird allenthalben zuerst der Glauben gefordert wie auch gegeben." Ebenda 2, Z. 844–849 (CChr.CM 97, S. 92): „Porro initiatrix omnium uirtutum et uia ad summum bonum fides est, medium uero earum spes certa est, omnium autem preceptorum finis caritas [I Tim 1,5]. Sed nec principium sine fine licet futura sit caritas sine fide. Quia cum uenerit quod perfectum est euacuabitur quod ex parte est [I Kor 13,10]. Neque media earum spes uidelicet sine principio fidei neque sine fine perfecte dilectionis." „Sodann ist der Anfang aller Tugenden und der Weg zum höchsten Gut der Glaube, die mittlere dieser (Tugenden) ist die gewisse Hoffnung, das ‚Ende' aller ‚Gebote' aber ‚die Liebe'. Aber einen Anfang gibt es nicht ohne ein Ende, wenngleich die Liebe ohne den Glauben existieren wird. Denn ‚sobald gekommen ist, was vollkommen ist, wird sich erledigen, was (nur) Stückwerk ist'. Und die mittlere dieser (Tugenden), nämlich die Hoffnung, kann weder ohne den Anfang des Glaubens noch ohne das Ende der vollkommenen Liebe bestehen." PETRUS LOMBARDUS, Sententiae 3,23,9,3–4 (unter Rückgriff auf die oben Anm. 47 zitierte Stelle aus Gregor dem Großen); Glossa ordinaria zu Apk 2,19 (PL 114, Sp. 714C): „Vel intellige charitatem et fidem, ut sit ordo retrogradus; non enim prius est charitas quam fides. Prius fides, ex fide charitas, ex charitate bona opera." „Aber verstehe Liebe und Glaube (recht): sie sind in umgekehrter Reihenfolge (gegeben). Denn die Liebe steht nicht vor dem Glauben. Zuerst (kommt) der Glaube, aus dem Glauben (kommt) die Liebe, aus der Liebe (kommen) die guten Werke." Vgl. dazu jetzt auch: URL: https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber83.xml&chapitre=83_2 (04.02.2019).

[54] Vgl. dazu DINZELBACHER 1981, S. 192; DORT 2014, S. 49.

nischen Gebräuchen, die dem Götzenkult dienten, voraus. Ferner zählt er kursorisch eine Reihe von Vergehen auf, die künftig zu vermeiden seien (Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Meineid) und mahnt schließlich dazu, sich der Hungrigen und Armen zu erbarmen und gastfreundlich zu sein. Die sehr knappe Paränese mündet in ein Zitat der Goldenen Regel.[55] Die anschließende Mahnung zum Kirchenbesuch und zum Glauben an Christus und an seine und unsere Auferstehung nimmt dann allerdings einen deutlich größeren Umfang ein![56]

Auch Pirminius hebt in seinem Missionshandbuch hervor, es gehe nach der Taufe darum, das Böse zu vermeiden und Gutes zu tun.[57] Er führt auch sofort die acht Kardinalsünden auf und behandelt sie sodann in einem ausführlichen Lasterkatalog, in dem auch noch andere Vergehen erscheinen und der später noch einmal wiederholt wird.[58] Daran schließen sich eine Aufforderung zur Beichte und ein Tugendkatalog an.[59] Pirminius resümiert, dass nur, wer den Glauben bewahrt und gute Werke getan habe, gerettet werde, und droht widrigenfalls mit Höllenstrafen.[60]

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bonifaz zugeschriebene Taufpredigt, die in cod. Melk, Stiftsbibliothek, 597 (Österreich/Bayern, um 825–850) und cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6264 (11. Jh.) erhalten ist.[61] Zunächst werden die Konvertiten aufgefordert, ihren früheren Sünden zu entsagen, die in einem Lasterkatalog aufgezählt werden. Sodann sollen sie sich ihres christlichen Glaubens erinnern, der knapp umrissen wird. Schließlich werden die christlichen Gebote genannt, die einzuhalten sind, wobei das Doppelgebot der Liebe an erster Stelle steht. Dieses wird weiterhin durch einen ausführlichen Tugendkatalog konkretisiert, der in eine Gerichtsankündigung mündet. In einer Art Nachtrag werden schließlich nochmals Laster und Tugenden einander gegenübergestellt. Hierauf folgt in beiden Handschriften die *Doctrina XII apostolorum*,[62] die ihrerseits mit dem Doppelgebot der Liebe einsetzt und dann einen ausführlichen Lasterkatalog bietet.

Überlieferungsgeschichtlich eng verwandt ist damit offenbar die *Ratio de catechizandis rudibus*, ein Missionskatechismus, der im cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, 14410 aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts, überliefert ist.[63] Dieser Text hat augenscheinlich ebenfalls erwachsene Konvertiten, und zwar im Zusammenhang der Avarenmission im Blick. Diese werden zunächst im Hinblick auf die Motive ihres Übertritts geprüft. Anschließend folgt eine kurze Belehrung über die Zehn Gebote, die Abkehr von den Götzenbildern und über die Verehrung des christlichen Gottes.[64]

In welchem Umfang diese Form der Missionskatechese tatsächlich umgesetzt wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Ganz offensichtlich jedoch legte man bei der Heidenmission auf die ethische Unterweisung einen gesteigerten Wert, und zwar der Überlieferungslage nach zu urteilen deutlich stärker als bei der bereits christianisierten Bevölkerung. Im Hinblick auf letztere Gruppe ist die wichtige Beobachtung festzuhalten, dass im Rahmen der frühmittelalterlichen Taufliturgie, die sich ja nun überwiegend auf die Säuglingstaufe bezog, zwar das Bekenntnis und das Vaterunser eine zentrale Rolle spielten, nicht aber die bereits genannten ethischen Summarien. So finden sich in den westlichen Sakramentarien feierliche *traditiones* und *redditiones* von Credo und Herrengebet; die Zehn Gebote oder das Doppelgebot der Liebe erscheinen hingegen in den das Katechumenat bzw. die Taufe begleitenden Riten nicht.[65] Die im Zusammenhang der *traditio* gehaltenen *Expositiones symboli*, die uns in großer Zahl

[55] De correctione rusticorum 16–17.
[56] De correctione rusticorum 18. Zur Literatur vgl. FaFo § 608.
[57] Scarapsus 13.
[58] Scarapsus 14–25; vgl 28b.
[59] Scarapsus 26–27.
[60] Scarapsus 28a. Ähnlich in 28b.
[61] Ed. SCHLECHT 1901, S. 124–126.
[62] Vgl. hierzu allgemein NIEDERWIMMER 1993, S. 49f; ZELZER in: SALLMANN 1997, S. 413f (§ 471.4). Editionen bei SCHLECHT 1901, S. 101–104 (cod. München), NIEDERWIMMER 1979, S. 270f (cod. Melk) und in SC 248, S. 207–210.
[63] Vgl. HEER 1911; SULLIVAN 1956, S. 284f; SMITH 1995 (2006), S. 660f; SUNTRUP/WACHINGER/ZOTZ 1999, Sp. 1486; BOUHOT 2008, S. 298f; PHELAN 2010, S. 470–472.
[64] In der Ratio wirkt teilweise das von ALKUIN in Epistula 110 entwickelte katechetische Programm nach; vgl. HEER 1911, S. 33–40 und oben Anm. 51.
[65] Vgl. für eine etwaige Dekalog-Katechese in der patristische Zeit die Feststellung bei RÖTHLISBERGER 1965, S. 49: „Nach allem, was wir über den katechetischen Unterricht vor Augustin wissen, ist es aber ausgeschlossen, dass die Zehn Gebote inhaltlich oder formal den Taufunterricht prägten.“ Das gilt *mutatis mutandis* auch für Augustin (ebenda, S. 60). Ähnlich nüchtern der Befund für das Früh- und Hochmittelalter: „Bis zum 12. Jahrhundert wird der Dekalog im Zusammenhang mit dem katechetischen Unterricht überhaupt nicht erwähnt.“ Ebenso SUNTRUP/WACHINGER/ZOTZ 1999, Sp. 1486: „Bis ins frühe 13. Jh. wird von den Z[ehn] G[eboten] in der katechetischen Literatur wenig Gebrauch gemacht.“ Ferner PAUL 1993, S. 193–195. Dies ist auch gegen Arnold Angenendt festzuhalten, der in seiner monumentalen „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“ behauptet, das „biblische Gottesbild mit seinem Doppelgebot der Liebe“ habe sich „als erstrangige Quelle menschlicher Freiheit wie auch der Sozialtätigkeit ausgewirkt“ (ANGENENDT 2009, S. 531). Für das Frühmittelalter kann ich das nicht erkennen, und Angenendt bleibt auch Quellenbelege schuldig. Das Doppelgebot der Liebe wird zwar immer wieder im Rahmen der genannten Tugendkataloge zitiert, aber die konkreten Auswirkungen in der von Angenendt genannten Weise sind nicht ohne weiteres sichtbar.

überliefert sind,[66] hätten zu paränetischen Ergänzungen ebenfalls eine Gelegenheit bieten können, etwa bei der Auslegung der Gerichtsankündigung. Doch leider beschränken sich die Erläuterungen meist auf die Mahnung, gute Werke zu tun und sich jeglicher Schlechtigkeit zu enthalten, um im Gericht zu bestehen. Nicht einmal die Maßstab setzenden *Expositiones* Rufins, des Ambrosius oder Augustins akzentuieren hier wesentlich anders. Wo sich in den vielen überlieferten Symbolauslegungen ausführlichere Erörterungen ethischer Fragen finden, beschränken sich diese – wie bei Martin von Braga und Pirminius – i.w. auf kommentierte Tugend- und Lasterkataloge.[67]

Die Übergabe des Glaubensbekenntnisses war also nicht der primäre Ort für die ethische Gewissensbildung. Im Zusammenhang der Durchsetzung der Säuglingstaufe sah man eine solche Gewissensbildung in diesem liturgischen Kontext nicht mehr als vorrangig an. Doch wo fand sie dann statt? Steffen Patzold hat unlängst darauf hingewiesen, dass in den zahlreichen, teilweise noch ungedruckten Vaterunser-Auslegungen zu Frieden und Eintracht unter den Gläubigen aufgerufen wird, und dies als Teil des karolingischen Herrschaftsdiskurses im Sinne der *correctio* der Bevölkerung gedeutet.[68] Hier müsste noch genauer nachgeforscht werden, wie weit verbreitet diese Auslegungen gewesen sind, welchen Sitz im Leben sie konkret gehabt haben[69] und ob sie inhaltlich in ethischen Fragen über den Aufruf zu Frieden und Eintracht hinausgehen.[70]

Blickt man abgesehen davon auf die Breite der Bevölkerung des Frankenreichs und nicht allein auf die Situation in den wenigen urbanen Zentren oder den Klöstern, so boten sich – grob gesprochen – sechs Gelegenheiten, die ethischen Grundsätze für ein christliches Leben zu erlernen:

(1) Eine Lebensführung, die in Einklang mit den christlichen Wertmaßstäben stand, konnte in christlichen Familien möglicherweise durch die Erziehung ausdrücklich oder unausgesprochen vermittelt werden. In den *Sermones* des Pseudo-Bonifatius, die aus Bayern aus der Zeit um 800 stammen, wird wiederholt betont, die Eltern sollten ihre Kinder, ihr Gesinde, ja sogar ihre Nachbarn dazu anhalten, gottesfürchtig und züchtig zu sein, nicht zu stehlen, keine Unzucht zu betreiben, sich nicht zu betrinken oder Unrecht zu tun.[71] Dies setzte freilich voraus, dass die Eltern oder Paten ihrerseits über entsprechende Kenntnisse in christlicher Ethik verfügten.

(2) Diese Kenntnisse könnten ihnen vermittels einer Paränese zugeflossen sein, wie sie sich in der Predigt vollzog. Damit ist freilich eine Reihe schwieriger Fragen berührt, die ich hier nur andeuten kann. Die Bischöfe der Karolingerzeit haben zwar immer wieder Predigten über die Tugenden und Laster angemahnt.[72] Doch ist keineswegs sicher, dass es allenthalben die Möglichkeit gab, mit einer gewissen Regelmäßigkeit Predigten zu hören. Vieles deutet daraufhin, dass Gläubige, die außerhalb von Städten wohnten, nur relativ selten, wenn überhaupt Homilien gehört haben. Dabei handelte es sich ganz überwiegend um Lesepredigten, die der Priester einem entsprechenden Homiliar entnahm.[73]

Wo dieses nicht existierte, dürften mindestens die Priester auf dem Land kaum in der Lage gewesen sein, der Heiligen Schrift selbstständig Hinweise für die christliche Lebensführung zu entnehmen, denn sie besaßen nur in Ausnahmefällen einen vom Lektionar unabhängigen Bibelcodex. Über die theologische Bildung eines durchschnittlichen Landgeistlichen sind wir durch eine Reihe von Handschriften informiert, die Susan Keefe in ihren bahnbrechenden Arbeiten als „instruction readers“ für Priester identifiziert hat.[74] Dabei handelte es sich um Codices, die offenbar die liturgischen

[66] Vgl. dazu vor allem die neueren Editionen von KEEFE 2002; WESTRA 2002; KEEFE, Explanationes, 2012 und KINZIG, Neue Texte 2017.

[67] Vgl. z.B. die Expositio fidei (CPL 1763) 14–21 (WESTRA 2002, S. 533f), die freilich bereits um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Gallien entstanden sein könnte (vgl. FaFo § 273); ferner KEEFE, Explanationes, 2012, Text 2 und 43. Ferner die aus der Zeit vor 800 stammende lateinische Musterpredigt in cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 6330, ff. 66r–70r und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 515, fol. 6r–8v, abgedruckt bei SCHERER 1865, bes. S. 439, Z. 23–441, Z. 20. Dazu auch AMOS 1983, S. 308–319; MEENS 2001, S. 54f.

[68] Vgl. PATZOLD 2016.

[69] In erster Linie ist an die *traditio* des Vaterunser bei der Taufe im Anschluss an das Symbol zu denken.

[70] Zur älteren Literatur vgl. neben PATZOLD 2016 auch WIEGAND 1899, S. 343f; ADAM 1976, S. 6–13; HAUBRICHS 1995, S. 235–241; HAMMERLING 2008.

[71] Sermo 3 (PL 89, Sp. 849A): „Sed et parentes filios suos eruditant in omni castitate et timore Dei, non consentientes illis nec furari, nec fornicari, nec inebriari, nec aliquid injuste agere.“ „Aber die Eltern sollen auch ihre Kinder in aller Zucht und Gottesfurcht erziehen und ihnen nicht erlauben zu stehlen, Unzucht zu begehen, sich zu betrinken oder irgendetwas Unrechtes zu tun.“ Sermo 5 (Sp. 852D–853A): „Filios vestros docete, ut Deum timeant: familiam vestram similiter, ne aliquid per vestram negligentiam Deo pereat; nec non et omnes vicinos exhortemini, ut benefaciant…“ „Lehrt eure Kinder, Gott zu fürchten; ebenso eure Hausangehörigen, damit nicht durch eure Nachlässigkeit etwas für Gott zugrunde geht. Ermahnt ebenso auch alle Nachbarn, damit sie Gutes tun…“ Sermo 15 (Sp. 870C): „Filios docete ut Deum timeant, familiam similiter.“ „Lehrt (eure) Kinder, Gott zu fürchen; ebenso eure Hausangehörigen.“ Dazu DIESENBERGER 2016, S. 90.

[72] Die Belege finden sich in MGH Capit. episc. I, S. 125 Anm. 100 (BROMMER; dort auch weitere Literatur) und bei MENZEL 1991, S. 345, Anm. 31; MCCUNE 2013, S. 285–294; ferner LINSENMAYER 1886, S. 7–12; ALBERT 1892, S. 114–135; ALBERT 1893, S. 49–60; WIEGAND 1899, S. 344–346; LONGÈRE 1983, S. 46–48.

[73] Vgl. dazu auch KINZIG 2019.

[74] Vgl. dazu vor allem KEEFE 2002, Bd. I, S. 23–26 und jetzt VAN RHIJN 2014; PATZOLD 2016; VAN RHIJN, Manuscripts, 2016; VAN RHIJN, Carolingian Priests, 2016.

Bücher ergänzten und die Priester instand setzen sollten, ihre Aufgabe zur Zufriedenheit des Bischofs zu erfüllen. Sieht man die Beispiele für diese Gattung in Keefes Katalog durch, so enthalten sie fast immer Erklärungen von Messe, Taufe, Symbol und Vaterunser, oft Bußbücher oder -instruktionen sowie manchmal kirchenrechtliche Texte. Traktate oder Anleitungen zur christlichen Ethik finden sich hingegen – wenn ich recht sehe – in keinem einzigen Fall. Bisweilen enthalten die Handschriften Predigtreihen, die ethische Themen behandeln – doch bei den Beispielen, die Keefe aufführt, ist unklar, inwiefern sie für die Gemeindepredigt gedacht waren.[75] Die Priester waren offensichtlich nicht dazu angehalten, zu einem christlichen Leben zu *ermuntern* und die Gemeinde hierzu katechetisch zuzurüsten, sondern allenfalls eine an mehr oder weniger fixierten moralischen Vorschriften orientierte Lebensführung einzufordern und ein unchristliches Verhalten auf dem Wege der Buße unmittelbar zu *bestrafen* oder dem göttlichen Gericht anheim zu geben. Die christliche Paränese übte weder eine am Nächsten orientierte und durch dessen Bedürfnisse strukturierte christliche *caritas* ein noch propagierte sie eine Ethik der Nachfolge Christi. Vielmehr handelte es sich in erster Linie um eine Befolgungs- und Vermeidungsethik, die dazu diente, das eigene Schicksal im Endgericht positiv zu beeinflussen.[76] Sie hatte sich im Frühmittelalter weit entfernt von den subtilen ethischen Überlegungen eines Augustin[77] oder sogar noch eines Caesarius von Arles[78] und schöpfte die Fülle der neutestamentlichen Anregungen und Weisungen auch nicht annähernd aus.

Das heißt natürlich nicht, dass es keine Abhandlungen zu Tugenden und Lastern für Laien gegeben hätte – im Gegenteil: Wir besitzen zahlreiche *tractatus de vitiis et virtutibus* und andere laienparänetische Schriften aus jener Zeit. Aber diese dienten, zunächst aus einem monastischen Kontext stammend, der privaten Erbauung und Unterrichtung einer Elite und nicht der Verlesung in liturgischem oder sonstigem (kirchen)öffentlichem Kontext.[79] Was Donald A. Bullough vor einigen Jahren für Alkuin festgestellt hat, gilt *mutatis mutandis* für die Karolingerzeit insgesamt: „To the mass of the population, to the laity at large, after 789 Alcuin has nothing to offer.“[80]

(3) Sicher nicht unbedeutend wird der Einfluss von Heiligenviten gewesen sein, die man an den entsprechenden Festen verlas. Aber auch hier ist unklar, wie flächendeckend Heiligenfeste gefeiert wurden bzw. welche einschlägigen Informationen in den Landgemeinden zur Verfügung standen.[81] In den bereits erwähnten, von Susan Keefe eruierten Handbüchern für den Pastoraldienst („instruction readers“) ist davon erstaunlich wenig die Rede – es werden allenfalls in den Kalendarien (so vorhanden) die Daten der Heiligenfeste aufgeführt.[82]

(4) Fast gar nichts wissen wir über christliche Gewissensbildung durch Kunst und Dichtung, wie man das in der Forschung bisweilen erwogen hat.[83] Dass gerade Wandfresken etwa des Jüngsten Gerichts eine große Bedeutung schon in karolingischen Kirchen hatten, ist unbestritten,[84] doch ist davon sehr wenig erhalten und ihre Verbreitung darum unklar. Inwiefern die überlieferte Dichtung wie im Althochdeutschen der Heliand oder das Muspilli bzw. seine Vorlagen in die Breite gewirkt haben und die darin propagierten Tugenden für die Bevölkerung des Ostfrankenreichs vorbildhaften Charakter hatten, kann man mangels einschlägiger Zeugnisse ebenfalls nicht sagen.[85]

(5) Rob Meens hat vor einiger Zeit vermutet, dass es eine Form ethischer Erziehung im Zusammenhang mit der Beichte gegeben habe, da sonst nicht klar wäre, wie die Christen von den sehr spezifischen Sünden wussten, die in den Bußbüchern zensuriert wurden.[86] Das ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber leider gibt es auch dazu in den Quellen bisher keine Anhaltspunkte, ganz abgesehen von dem Prob-

75 Vgl. Keefe 2002, Bd. I, S. 18f.

76 Vgl. dazu auch Amos 1983, S. 319–322.

77 Vgl. nur stellvertretend Enchiridion 117–121 sowie Chadwick 2009, S. 57–61.

78 Zu Caesarius vgl. etwa Beck 1950, S. 276f.

79 Vgl. dazu auch die Einschätzung von Newhauser 1993, S. 115: „Though the laity was often the center of the Carolingian clergy's attention, and real attempts were made to reach all segments of lay society, the evidence suggests that, in effect, only the highest level of society – its rulers and aristocrats – were in any way directly involved in this ethical renewal.“ Newhauser bezieht sich dabei auf Nelson 1977; vgl. hier bes. S. 66–69. Zu der genannten Traktatliteratur vgl. Mähl 1969; Jehl 1982, S. 327–334; Newhauser 1993; Casagrande/Vecchio 2000; Sedlmeier 2000; Bullough 2002; Stone 2012; Phelan 2014, S. 207–261; Stone 2016.

80 Bullough 2002, S. 81.

81 Vgl. dazu Angenendt 2007, S. 130.

82 Relativ selten finden sich Martyrologien wie das Bedas: El Escorial, L. III. 8, ff. 127v–164r (vgl. Keefe, Catalogue, 2012, S. 160); Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. Q. 75, ff. 130v–132v (S. 177); München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 15818, ff. 97r–145v (S. 199); Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 102, ff. 45v–56v (S. 271). Keine dieser Handschriften wird von Keefe als „clerical instruction reader“ eingestuft.

83 So z.B. Amos 1983, S. 342–346; McLaughlin 1991, S. 117–119; Riché 1995, S. 393–396; Fulton 2002, bes. S. 27–41; Van Rhijn 2007, S. 109f, 156, 200–209; Brown 2013, S. 451f; Phelan 2014, S. 255f.

84 Vgl. Amos 1983, S. 342–346.

85 Hierzu grundsätzlich Haubrichs 1995, S. 257–323.

86 Meens 2001, bes. S. 55: „One therefore must conclude that the process of confession and penance did not only entail questions of correction and reconciliation, but also of education.“

lem, dass wir von der Beichtpraxis außerhalb der Klöster wenig wissen.[87]

(6) Die zahlreichen Mahnungen an die Priester, ein ehrbares Leben entsprechend den kanonischen Regeln zu führen, scheint darauf hinzudeuten, dass man angesichts einer insgesamt unbefriedigenden Priesterausbildung vor allem auf diese Möglichkeit gesetzt hat: das Vorbild des Priesters für die ihm anvertraute Gemeinde.[88] Erziehung in moralischen Fragen war damit nicht institutionalisiert, sondern in hohem Grad abhängig von der Kommunikation des Priesters mit seiner Gemeinde. Nur wo diese entlang den evangelischen Weisungen verlief, kann man von einer gewissen ethischen Bildung der Gemeinde ausgehen. Damit war sie aber (anders als die stärker liturgisch verankerte, freilich auch nicht überall vorauszusetzende Glaubensunterweisung) mehr oder weniger dem Zufall unterworfen.

4. Fazit

Das Bild des Verhältnisses von Glaube und christlicher Lebensführung im Frühmittelalter bleibt also unscharf, doch spricht vieles dafür, dass die Vermittlung ethischer Maximen, wie man sie der Bibel oder der christlichen Tradition entnehmen konnte, vorwiegend in der Heidenmission die kirchliche Praxis prägte.[89] Was die bereits christianisierte Bevölkerung anbetraf, so waren Tugend- und Lasterkataloge jedenfalls in ihrem Schematismus und ihrer Ausrichtung auf die Verdienstlichkeit der guten Werke, soweit sie überhaupt bekannt waren, kein Ersatz für die primär an den Bedürfnissen des Nächsten orientierte Ethik des Neuen Testaments. Mehr noch: Die Diastase von Glaubenswissen und ethischem Wissen scheint sich im Frühmittelalter im Vergleich zur Spätantike sogar noch vergrößert zu haben. *Ein* Grund für die Vernachlässigung von letzterem – so meine These – war einerseits die Tatsache, dass im Apostolikum bzw. seinen Vorgängersymbolen ethische Summarien keine Berücksichtigung fanden und diese Lücke liturgisch auch nicht kompensiert wurde, während andererseits die Predigt, die diese Lücke allenfalls hätte füllen können,[90] in der lateinischen Kirche jener Zeit offenbar nicht flächendeckend vorausgesetzt werden darf. Selbst dort, wo gepredigt wurde, zeigen statistische Analysen von Martine de Reu für das 10. und 11. Jahrhundert, dass die Behandlung der theologischen Tugend der *fides* die der *caritas* um das Dreifache überstieg.[91] Das ethische Defizit, welches die Fixierung der Bekenntnisse hinterließ und welches schon in den eingangs erwähnten Kontroversen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beklagt wurde, wird somit auch durch unsere kirchenhistorischen Überlegungen bestätigt. Es wäre an anderer Stelle zu fragen, welche Konsequenzen sich aus dieser Erkenntnis für die künftige Verwendung des Apostolikums ziehen lassen.[92]

[87] Zur Verbreitung der Bußpraxis und den Bußbüchern vgl. JEHL 1982, S. 344–356; MEENS 1998; DE JONG 2000; FIREY 2008; FIREY 2009; MEENS 2014.

[88] Vgl. dazu z.B. AMOS 1983, S. 339–342; SALISBURY 1985, S. 83–92; MCLAUGHLIN 1991, S. 117; MEENS 2001, S. 58 (mit weiterer Literatur); KOHL 2010, S. 254f; MEENS 2016, S. 225.

[89] Ein gesondertes Problem sind Diskussionen ethischer Probleme in Schulbüchern. Zur Problematik vgl. z.B. HAUBRICHS 1995, S. 211–215; GANZ 2008.

[90] Vgl. RICHÉ 1995, S. 392: „Le moralisme antique revit dans les sermons chrétiens."

[91] DE REU 2002, bes. S. 110f. Ob dieser Tatbestand auch für den oft behaupteten Niedergang praktischer Nächstenliebe im Frühmittelalter in Anschlag zu bringen ist, wäre gesondert zu überlegen. Zu der schwierigen Frage, ob es einen solchen Niedergang überhaupt gegeben hat, vgl. z.B. die konträren Einschätzungen bei HAMMANN 2003, S. 91–112 und ANGENENDT 2007, S. 585–598.

[92] Vgl. dazu weitere Überlegungen bei KINZIG 2018, S. 25f.

Bibliographie

ADAM, BERND, Katechetische Vaterunserauslegungen. Texte und Untersuchungen zu deutschsprachigen Auslegungen des 14. und 15. Jahrhunderts, Zürich/München 1976 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 55).

ALBERT, FELIX RICHARD, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis aus Karl den Großen. 600–814. Lateinische Predigten von Verfassern fremdländischer Herkunft, Gütersloh 1892 (Die Geschichte der Predigt bis Luther 1).

ALBERT, FELIX RICHARD, Seit wann giebt es eine Predigt in deutscher Sprache? beantwortet durch die Geschichte der Predigt in Deutschland von 814–1100, Gütersloh 1893 (Die Geschichte der Predigt bis Luther 2).

AMOS, THOMAS LESLIE, The Origin and Nature of the Carolingian Sermon, PhD thesis, Michigan State University 1983.

ANGENENDT, ARNOLD, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Hamburg 2007.

ANGENENDT, ARNOLD, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl., Darmstadt 2009.

ANGENENDT, ARNOLD, Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission, in: CHRISTOPH STIEGEMANN/MARTIN KROKER/WOLFGANG WALTER, Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter [Ausstellungskatalog], Bd. I: Essays, Petersberg 2013, S. 53–66.

BECK, HENRY G.J., The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century, Rom 1950 (Analecta Gregoriana 51).

BOUHOT, JEAN-PAUL, Alcuin et le „De catechizandis rudibus" de saint Augustin, Recherches Augustiniennes 15 (1980), S. 174–240.

BOUHOT, JEAN-PAUL, Deux documents en relation avec l'enquête de Charlemagne sur le baptême, Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques 54 (2008), S. 295–314.

Boyarin, Daniel, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004 (TB 2007; Divinations: Rereading Late Ancient Religion).

Brown, Peter, The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000, rev. edition, Chichester, West Sussex 2013.

Buck, Thomas Martin, Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507–814), Frankfurt 1997 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 9).

Bultmann, Rudolf/Weiser, Artur, Art. πιστεύω κτλ., in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VI, o.J. (1959), S. 193–230.

Bullough, Donald A., Alcuin and Lay Virtue, in: Gaffuri/Quinto 2002, S. 71–91.

Casagrande, Carla/Vecchio, Silvana, I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo, Turin 2000 (Saggi 832).

Chadwick, Henry, Augustine. A Life, Oxford 2009.

Collinet, Michaela (Hg.), Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert, Münster 2014 (Religion – Kultur – Gesellschaft).

Crouzel, Henri, L'église primitive face au divorce du premier au cinquième siècle, Paris 1971 (Théologie Historique 13).

De Jong, Mayke, Transformations of Penance, in: Frans Theuws/Janet L. Nelson (Hgg.), Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages, Leiden/Boston/Köln 2000 (The Transformation of the Roman World 8), S. 185–224.

De Reu, Martine, Vertus chrétiennes et vices démoniaques aux X^{e} et XI^{e} siècles, in: Gaffuri/Quinto 2002, S. 93–118.

Diesenberger, Maximilian, Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern. Karl der Große, Arn von Salzburg und die Salzburger Sermones-Sammlung, Berlin/Boston 2016 (Millennium-Studien 58).

Dihle, Albrecht, Art. Ethik, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VI (1966), Sp. 646–796.

Dihle, Albrecht, Art. Goldene Regel, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XI (1981), Sp. 930–940.

Dinzelbacher, Peter, Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter, Saeculum 32 (1981), S. 185–208.

Dort, Katrin, „Caritas" und „Fürsorge" in mittelalterlichen Quellen, in: Collinet 2014, S. 49–77.

Firey, Abigail (Hg.), A New History of Penance, Leiden/Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 14).

Firey, Abigail, A Contrite Heart. Prosecution and Redemption in the Carolingian Empire, Leiden/Boston 2009 (Studies in Medieval and Reformation Traditions 145).

Fulton, Rachel, From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200, New York/Chichester, West Sussex 2002.

Gaffuri, Laura/Quinto, Riccardo (Hgg.), Predicazione e società nel medioevo: Riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour. Atti/Proceedings of the XII Medieval Sermon Studies Symposium Padova, 14–18 luglio 2000, Padua 2002.

Ganz, David, Some Carolingian Questions from Charlemagne's Days, in: Paul Fouracre/David Ganz (Hgg.), Frankland. The Franks and the World of the Early Middle Ages. Essays in Honour of Dame Jinty Nelson, Manchester 2008, S. 90–100.

Hammann, Gottfried, Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit. In Zusammenarbeit mit Gerhard Philipp Wolf, Göttingen 2003.

Hammerling, Roy, The Lord's Prayer in Early Christian Polemics to the Eighth Century, in: ders. (Hg.), A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century, Leiden/Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), S. 223–241.

Harnack, Adolf, Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort (1892), in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. I, Gießen 1904, S. 219–264.

Haubrichs, Wolfgang, Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60), 2. Aufl., Tübingen 1995 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/1).

Heer, Joseph M., Ein Karolingischer Missions-Katechismus. Ratio de Cathecizandis Rudibus und die Tauf-Katechesen des Maxentius von Aquileia und eines Anonymus im Kodex Emmeram. XXXIII saec. IX, Freiburg im Breisgau 1911 (Biblische und Patristische Forschungen 1).

Hurtado, Larry W., One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, 2. Aufl., Edinburgh 1998.

Jehl, Rainer, Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung, Franziskanische Studien 64 (1982), S. 261–359.

Kany, Roland, Art. Nächstenliebe und Gottesliebe, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. XXV (2013), Sp. 652–720.

Keefe, Susan A., Water and the Word. Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire, 2 Bde., Notre Dame, Ind. 2002 (Publications in Mediaeval Studies).

Keefe, Susan A., A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts, Turnhout 2012 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 63).

KEEFE, SUSAN A., Explanationes Symboli Aevi Carolini, Turnhout 2012 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 254).

KINZIG, WOLFRAM/VINZENT, MARKUS, Recent Research on the Origin of the Creed, Journal of Theological Studies 50 (1999), S. 535–559.

KINZIG, WOLFRAM, „…natum et passum etc." Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther [1999], in: KINZIG, Neue Texte, 2017, S. 237–267.

KINZIG, WOLFRAM/WALLRAFF, MARTIN, Das Christentum des dritten Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: DIETER ZELLER (Hg.), Das Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende, Stuttgart 2002 (Die Religionen der Menschheit I), S. 331–388.

KINZIG, WOLFRAM, „Gründungswunder" des Christentums? Die Auferstehung Christi in der altkirchlichen Diskussion, in: DERS./JOCHEN SCHMIDT (Hgg.), Glaublich – aber unwahr? (Un-)Wissenschaft im Christentum, Würzburg 2013 (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft 10), S. 41–59.

KINZIG, WOLFRAM, Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen, Berlin/Boston 2017 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 132).

KINZIG, WOLFRAM, Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts, 4 Bände, Oxford 2017 (Oxford Early Christian Texts, zitiert als „FaFo").

KINZIG, WOLFRAM, Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes, Berlin/New York 2018 (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 17).

KINZIG, WOLFRAM, Formation des Glaubens. Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters, in: UTA HEIL/VOLKER DRECOLL (Hgg.), Das Christentum im frühen Europa. Diskurse – Tendenzen – Enscheidungen / Christianity in Early Europe: Discourses – Tendencies – Decisions, Berlin/Boston 2019 (Millennium Studies; im Druck).

KOHL, THOMAS, Lokale Gesellschaften. Formen der Gemeinschaft in Bayern vom 8. bis zum 10. Jahrhundert, Ostfildern 2010 (Mittelalter-Forschungen 29).

LINSENMAYER, ANTON, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts, München 1886.

LONGÈRE, JEAN, La prédication médiévale, Paris 1983.

MÄHL, SIBYLLE, Quadriga Virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit, Köln/Wien 1969 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 9).

MCCUNE, JAMES, The Preacher's Audience, c. 800–c. 950, in: MAXIMILIAN DIESENBERGER/YITZHAK HEN/MARIANNE POLLHEIMER (Hgg.), Sermo doctorum. Compilers, Preachers, and Their Audiences in the Early Medieval West, Turnhout 2013 (Sermo 9), S. 283–338.

MCLAUGHLIN, R. EMMET, The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages, Traditio 46 (1991), S. 77–122.

MEENS, ROB, The Frequency and Nature of Early Medieval Penance, in: PETER BILLER/A.J. MINNIS (Hgg.), Handling Sin. Confession in the Middle Ages, Woodbridge, Suffolk 1998 (York Studies in Medieval Theology 2), S. 35–61.

MEENS, ROB, Religious Instruction in the Frankish Kingdom, in: ESTHER COHEN/MAYKE B. DE JONG (Hgg.), Medieval Transformations. Texts, Power, and Gifts in Context, Leiden/Boston/Köln 2001 (Cultures, Beliefs and Traditions 11), S. 51–67.

MEENS, ROB, Penance in Medieval Europe, 600–1200, Cambridge 2014.

MEENS, ROB, Conclusion: Early Medieval Priests – Some Further Thoughts, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 222–228.

MENZEL, MICHAEL, Predigt und Predigtorganisation im Mittelalter, Historisches Jahrbuch 111 (1991), S. 337–384.

MÜLLER, ANDREAS, „Caritas" im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: COLLINET 2014, S. 17–48.

NELSON, JANET L., On the Limits of the Carolingian Renaissance, in: DEREK BAKER (Hg.), Renaissance and Renewal in Christian History. Papers Read at the Fifteenth Summer Meeting and the Sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Oxford 1977 (Studies in Church History 14), S. 51–69.

NEWHAUSER, RICHARD, The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular, Turnhout 1993 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental 68).

NIEDERWIMMER, KURT, Doctrina apostolorum (Cod. Mellic. 597), in: HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER (Hg.), Theologia scientia eminens practica. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag, Wien etc. 1979, S. 266–272.

NIEDERWIMMER, KURT, Die Didache, 2. Aufl., Göttingen 1993 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1).

NOORMANN, ROLF, Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon, Tübingen 1994 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/66).

PATZOLD, STEFFEN, Pater noster: Priests and the Religious Instruction of the Laity in the Carolingian populus christianus, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 199–221.

PATZOLD, STEFFEN/VAN RHIJN, CARINE (Hgg.), Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe, Berlin/Boston 2016 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 93).

PAUL, EUGEN, Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. I: Antike und Mittelalter, Freiburg etc. 1993.

PHELAN, OWEN M., Catechising the Wild: The Continuity and Innovation of Missionary Catechesis under the Carolingians, Journal of Ecclesiastical History 61 (2010), S. 455–474.

PHELAN, OWEN M., The Formation of Christian Europe. The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum, Oxford etc. 2014.

PIEPER, ANNEMARIE, Ethik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. II, 1972, Sp. 759–809.

REBENICH, STEFAN, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992 (Historia Einzelschriften 72).

RICHÉ, PIERRE, Éducation et culture dans l'Occident barbare VI^e – VIII^e siècle, 4. Aufl., Paris 1995.

RIEDL, GERDA, Hermeneutische Grundstrukturen frühchristlicher Bekenntnisbildung, Berlin/New York 2004 (Theologische Bibliothek Töpelmann 123).

RÖTHLISBERGER, HUGO, Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung, Zürich 1965 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 19).

SALISBURY, JOYCE E., Iberian Popular Religion 600 B.C. to 700 A.D. Celts, Romans and Visigoths, New York/Toronto 1985 (Texts and Studies in Religion 20).

SALLMANN, KLAUS (Hg.), Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr., München 1997 (Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 4).

SCHÄFER, PETER, Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike, München 2017.

SCHERER, WILHELM, Eine lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls des Großen, Zeitschrift für deutsches Altertum 12 (1865), S. 436–446.

SCHLECHT, JOSEPH, Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche, Freiburg im Breisgau 1901.

SCHWARZ, HANS, Art. Glaubensbekenntnis(se) IX. Dogmatisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIII (1985), S. 437–441.

SEDLMEIER, FRANZ, Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims, Neuried 2000 (Deutsche Hochschuledition 86).

SEGAL, ALAN F., Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism, Leiden 1977 (Studies in Judaism in Late Antiquity 25; ND Boston/Leiden 2002).

SMITH, JULIA M.H., Religion and Lay Society, in: ROSAMOND MCKITTERICK (Hg.), The New Cambridge Medieval History, Bd. II: c. 700–c. 900, Cambridge 1995 (ND 2006), S. 654–678.

STONE, RACHEL, Morality and Masculinity in the Carolingian Empire, Cambridge etc. 2012 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought).

STONE, RACHEL, Beyond David and Solomon. Biblical Models for Carolingian Laymen, in: STEFFEN PATZOLD/FLORIAN BOCK (Hgg.), Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung, Berlin/Boston 2016, S. 189–202.

SULLIVAN, RICHARD E., Carolingian Missionary Theories, The Catholic Historical Review 42 (1956), S. 273–295.

SUNTRUP, RUDOLF/WACHINGER, BURGHART/ZOTZ, NICOLA, Art. 'Zehn Gebote' (Deutsche Erklärungen), in: Verfasserlexikon, 2. Aufl, Bd. X (1999), Sp. 1484–1503.

TER-MĔKĔRTTSCHIAN, KARAPET/TER-MINASSIANTZ, ERWAND/HARNACK, Adolf, Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung, 2. Aufl., Leipzig 1908.

VAN RHIJN, CARINE, Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period, Turnhout 2007 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 6).

VAN RHIJN, CARINE, The Local Church, Priests' Handbooks and Pastoral Care in the Carolingian Period, in: Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo, 2 Bände, Spoleto 2014 (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 61), Bd. II, S. 689–710.

VAN RHIJN, CARINE, Manuscripts for Local Priests and the Carolingian Reforms, in: PATZOLD/VAN RHIJN 2016, S. 177–198.

VAN RHIJN, CARINE, Carolingian Rural Priests as Local (Religious) Experts, in: STEFFEN PATZOLD/FLORIAN BOCK (Hgg.), Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung, Berlin/Boston 2016, S. 131–146.

VINZENT, MARKUS, Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses", in: KINZIG/MARKSCHIES/VINZENT 1999, S. 185–409.

WESTRA, LIUWE H., The Apostles' Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries, Turnhout 2002 (Instumenta Patristica et Mediaevalia 43).

WIEGAND, FRIEDRICH, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters, I. Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 4/2).

WINNEBECK, JULIA, Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914, Leipzig 2016 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 44).

WOLTER, MICHAEL, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.

Antike Philosophie als Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse: Plädoyer für eine neue Historiographie

Christoph Jedan

Department Christianity and the History of Ideas
Faculty of Theology and Religious Studies
Groningen
Netherlands
E-mail: c.jedan@rug.nl

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.101

Abstract

The article addresses a methodological question: how to read ancient philosophical texts in such a way that they remain visible both as relevant cultural background of Christianity's formative phase and as a valuable voice in societal debates today? It argues that an approach inspired by the vocabulary of religious studies can help us to realise that double tenet. The article explores *inter alia* the analytical usefulness of Ninian Smart's differentiation of six dimensions of religions / worldviews and the application of the concept of lived religion to ancient philosophical currents and texts, with ancient Stoicism and the Epicurean thesis that one should not fear death serving as case studies.

1. Zur Einführung

Als ich eingeladen wurde, einen Beitrag zum Thema „Warum antike Ethik für den heutigen Diskurs von Bedeutung ist" für die Eröffnungsausgabe der neu zu gründenden Zeitschrift *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* (JEAC) zu schreiben, habe ich gerne angenommen. Eine Zeitschrift, die vergleichend und kontextualisierend biblische und außerbiblische Texte erforschen und diese in ihrer Fremdheit und Nähe zu gegenwärtigen Theorien ins Gespräch bringen will, füllt eine Lücke im bisherigen Angebot wissenschaftlicher Zeitschriften.

Die Gründung einer neuen Zeitschrift ist eine gute Gelegenheit für eine Methodenreflexion. Die Frage sollte nicht nur sein, *ob* antike philosophische Texte für den heutigen Diskurs von Bedeutung sein können, sondern auch und vor allem, *wie* sie es sein können, ohne gleichzeitig aufzuhören, als historischer Kontext die Erforschung „biblischer" Texte zu bereichern. Ich bin überzeugt, dass viele Zugänge, die unter dem Nenner der heutzutage dominanten analytischen Philosophiegeschichtsschreibung firmieren, es uns erschweren, die antiken philosophischen Texte in einer solchen Doppelrolle wahrzunehmen.

In diesem Sinne möchte ich hier die These vortragen und erläutern, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie eine wichtige Bereicherung unseres Methodenrepertoires sein kann; dieser Zugang hilft uns nicht nur, die Kontextualisierung „biblischer" Texte zu verbessern, sondern auch, die heutige breitere kulturelle Relevanz der alten Texte zu erfassen.

Der Aufbau meines Beitrages ist wie folgt: Ich werde zuerst einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie konzipieren. Sodann werde ich einen möglichen Einwand widerlegen: Ist ein religionswissenschaftlicher Zugang nicht das Paradebeispiel einer *anachronistischen* und damit methodisch unzureichenden Interpretationsweise? Im Anschluss weise ich auf eine gewisse Begrenztheit des religionswissenschaftlichen Zugangs: Gemeinhin hat sich die Religionswissenschaft mit normativen Claims schwergetan; dies ist ein Gebiet, in dem die Religionswissenschaft verstärkt Argumentationsstrategien aus der Philosophie aufnehmen sollte. Dann skizziere ich zwei Anwendungsbeispiele aus der hellenistischen Philosophie: die Bewegung der Stoa und eine konkrete Passage aus Epikurs *Brief an Menoikeus*. Zum Abschluss diskutiere ich kurz das teilweise komplementäre und teilweise korrigierende Verhältnis des hier propa-

gierten Ansatzes zum aktuellen Forschungstrend, die Autoren der Texte des Neuen Testaments als in einem aktiven Dialog mit der Philosophie ihrer Zeit stehend zu interpretieren.

2. Ein religionswissenschaftlicher Zugang

Wie könnte ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie aussehen? Am Anfang dieser Erörterungen sollte gleich ein Moment des Innehaltens und des „Erwartungsmanagements" stehen.

Um einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zu konzipieren, brauchen wir keine abschließende Definition dessen, was Religionswissenschaft „eigentlich" ist. Wahrscheinlich ist eine solche abschließende Definition auch gar nicht zu liefern, genauso wenig, wie sich trennscharf angeben ließe, was Theologie oder Philosophie „eigentlich" sind. Eine bewusst breit gehaltene Erklärung, die sich an den faktisch in der akademischen Religionswissenschaft zusammenarbeitenden Forschungstraditionen orientiert, ist für unsere Zwecke schon ausreichend. Der deutschsprachige Wikipedia-Eintrag spricht in diesem Sinne zu Recht von einer „Geisteswissenschaft oder auch Kulturwissenschaft, die Religion empirisch, historisch und systematisch erforscht. Dabei befasst sie sich mit allen konkreten Religionen, religiösen Gemeinschaften, Weltanschauungen und Ideologien sowie religiös konnotierten Narrativen der Vergangenheit und Gegenwart".[1] Diese Begriffserklärung lässt bereits erahnen, dass die Religionswissenschaft ein besonders – vielleicht sogar einzigartig – reiches Ensemble von verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschungstraditionen aufweist. Beachtenswert ist auch, dass bereits eine so allgemeine Begriffserklärung den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft als sehr breit veranschlagt. Mit „Weltanschauungen" und „Ideologien" werden auch Phänomene in den Blick genommen, die für viele Zeitgenossen nicht auf den ersten Blick als „religiös" gesehen werden. Ich kann im Rahmen meines Beitrages nicht rekonstruieren, wie diese weite Fassung des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft historisch entstanden ist, und inwiefern sie eine folgerichtige Entwicklung darstellt. Für unsere Zwecke genügt es darauf hinzuweisen, dass jedenfalls von religionswissenschaftlicher Seite gar nicht die Erwartung bestehen würde, dass wir, wenn wir die antike Philosophie aus religionswissenschaftlicher Perspektive studieren wollen, diese zuallererst im Sinne eines Fundierungsdenkens mit Hilfe eines unabhängigen Kriteriums als „religiös" oder als „Religion" identifiziert haben müssen. Das ist auch gut so, denn eine solche Fundierung wäre gar nicht zu leisten: angesichts der Fülle konkurrierender Definitionen von „Religion" läge ein Arbitraritätsvorwurf auf der Hand: Zwar wäre es nicht unplausibel, etwa auf der Grundlage von Paul Tillichs Religionsdefinition[2] zu argumentieren, dass es auch in der antiken Philosophie um ein letztes, unbedingtes Anliegen (*ultimate concern*) gehe, das im Ernst der moralischen Forderung, in der Suche nach Erkenntnis und in ästhetischer Expression sichtbar werde. Philosophie in diesem Sinne wäre somit kein abgetrennter Lebensbereich, sondern eine Tiefendimension (*dimension of depth*) in allen Lebensbereichen. Vor allem die Neuentdeckung der antiken Philosophie als Lebenskunst hat Perspektiven bereitgestellt, die uns helfen könnten, die antike Philosophie in diesem Sinne zu charakterisieren. Aber dennoch läge der Einwand auf der Hand, dass es noch keineswegs ausgemacht ist, ob einer *inhaltlichen* Definition der Religion, wie derjenigen Tillichs, gegenüber *funktionalen* Definitionen, wie sie etwa Émile Durkheim[3] oder Clifford Geertz[4] vorgeschlagen haben, der Vorzug gebührt. Das Erfülltsein jener funktionalen Definitionen wäre zumindest zweifelhaft, und selbstverständlich wäre auch noch die Frage zu klären, ob Tillichs Definition gegenüber anderen inhaltlichen Definitionen von Religion den Vorrang verdient – wie etwa derjenigen James Martineaus, die sicherlich durch zahlreiche Schulen der antiken Philosophie nicht erfüllt ist.[5]

Dass ein derartiges Fundierungsdenken uns nicht weiterhilft, braucht also kein Hindernis für einen religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zu sein. Es ist sogar so, dass die maßgeblich durch Wittgenstein propagierte Absage an ein klassisch-essentialisierendes Definitionsdenken gerade in religionswissenschaftlichen Charakterisierungen von Religion ihren Niederschlag gefunden hat. So hat etwa Ninian Smart[6], auf dessen Vorschlag ich im Folgenden näher eingehen möchte, anerkannt, dass verschiedene Religionsdefinitionen unterschiedliche Facetten von Religionen betonen. Er liefert eine Liste von sechs „Dimensionen" von Religionen, die ebenfalls in verschiedener Stärke – und das kann auch heißen: teilweise nicht – anwesend sind:

[1] Art. „Religionswissenschaft", Wikipedia, letzter Zugriff 08/01/2019.

[2] TILLICH 1959, 7–8.

[3] DURKHEIM (1912/2003, 65): „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent."

[4] GEERTZ (1973/1993, 90): „Without further ado, then, a *religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic."

[5] MARTINEAU (1889, 1): „Understanding by ‚Religion' belief in an Ever-living God, that is, a Divine Mind and Will ruling the Universe and holding Moral relations with mankind (…)."

[6] SMART 1968.

(1) Eine *doktrinale Dimension*: Religionen lehren (typischerweise) Doktrinen.
(2) Eine *mythologische Dimension*: hiermit weist Smart auf die narrative Dimension von Religionen, die Geschichten erzählen, um etwa die Entstehung der Welt, das Leben eines wichtigen Lehrers usw. zu deuten. Es ist klar, dass die mythische Dimension mit der doktrinalen Dimension nahe verwandt ist.
(3) Religionen haben eine *ethische Dimension*. Zusammen konstituieren diese drei Dimensionen das, was Smart die „Weltanschauung" von Religionen nennt.
(4) Religionen haben weiter eine *rituelle Dimension*, die in Praktiken der Verehrung, des Gebetes, der Kontemplation oder Meditation greifbar wird.
(5) Religionen haben eine *Erfahrungsdimension*, die das innere Leben betrifft: Initiations-, Erleuchtungs- und Konversionserlebnisse sind typische Beispiele.
(6) Schließlich haben Religionen einen wichtigen *sozialen Aspekt*, den institutionellen oder einfach nur Gemeinschaftsrahmen, der den anderen fünf Elementen ihren sozialen Platz gibt.[7]

Ninian Smart selber hatte bereits eine Anwendung dieser Dimensionen auf nicht offenkundig religiöse Strömungen und Weltanschauungen ins Spiel gebracht.[8] Eine Analyse der antiken Philosophie nach Maßgabe dieser sechs Dimensionen braucht sich daher nicht auf die These festlegen zu lassen, dass vieles, das unter der Bezeichnung „antike Philosophie" firmiert, einen institutionell-religiösen oder theologischen Charakter hat. Auch wenn ich selber theologische Aspekte in der antiken Philosophie betont habe[9] – eine *Reduktion* auf solche Themen würde den vollen Nutzen eines religionswissenschaftlichen Zugangs zur antiken Philosophie unausgeschöpft lassen. Der volle Nutzen eines solchen Zugangs liegt vielmehr in der nötigen *Erweiterung* des historiographischen Fokus. Traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung konzentriert sich auf das, was in Smarts Schema als „doktrinale" und „ethische" Dimension zu Buche steht. Es sind aber gerade die anderen vier Dimensionen, die uns erlauben zu analysieren, wie und warum antiken Philosophien Bedeutsamkeit und Kraft innewohnte: in individuellen Biographien, in Gemeinschaften und als breitere kulturelle Strömungen.

Natürlich ist es nicht so, dass uns heute noch das Material zur Verfügung steht, um für alle antiken philosophischen Strömungen das Erfülltsein aller sechs Dimensionen erschöpfend zu analysieren.[10] Aber schon die Suche nach Belegen für diese sechs Dimensionen dürfte für die nötige Erweiterung unseres Blickfeldes sorgen. Im letzten Teil meines Beitrages werde ich anhand der stoischen Philosophie zeigen, welche Fragen und Initiativen ein Zugang mithilfe der sechs Dimensionen nahelegt.

Neben dieser Erweiterung des Blickfeldes durch Smarts sechs Dimensionen können wir uns auch von mehr konkreten Konzepten und Methoden der Religionswissenschaft anregen lassen. Im Folgenden will ich ein solches Konzept exemplarisch diskutieren, das Konzept der „gelebten Religion" (*lived religion*).

Der Begriff „gelebte Religion" hat in der angloamerikanischen Forschung seit der letzten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts Karriere gemacht. Er geht auf das Konzept einer „religion vécue" in der französischen Religionssoziologie zurück[11] und beschreibt eine wichtige, aber lange nicht zureichend analysierte Facette von Religiosität. Während sich frühere Religionsbeschreibungen stark an einer „offiziellen" Religion orientiert haben, wie sie von religiösen Institutionen und religiösen Eliten „definiert" und „vorgeschrieben" wird, hat die konkrete, gelebte Erfahrung von religiösen Menschen relativ wenig Aufmerksamkeit erregt. Das aber ist ein Fehler, wie Meredith B. McGuire erklärt:

> Many scholars of religion have assumed that individuals practice a single religion, exclusive of other religious options; for example, if they take the Presbyterian option, supposedly they cannot also be Catholic and Buddhist. Unfortunately, that concept of individual commitment and belonging has been based, uncritically, on narrow Western (particularly Protestant) norms. I refer to these concepts of „religion" and religious „commitment" as normative, because they take for granted ideas about how adherents ought to be committed and about what consonance ought to exist between individuals' beliefs and practices and the proclaimed teachings of their chosen religion. The historically Protestant assumptions linked to these norms include voluntarism (i.e., the idea that the individuals, rather than family, tribe, or other relationships, ought to be the relevant unit for making such choices). Because Western scholars' concepts of religion and religious commitment developed out of the European crucible of religious contests, however, our conceptual apparatus has simply failed to question the image of religious membership and individual religious practice built on mutually exclusive, indeed antagonistic, categories. Those assumptions clearly fail to de-

[7] Ich habe hier SMART (1968, 15–19) rekapituliert, da die dort von ihm genannten sechs Dimensionen für eine Analyse der antiken Philosophie am wichtigsten sein dürften. Smart hat seine Liste von Dimensionen später umstrukturiert und erweitert (vgl. u.a. SMART 1969, 1989, 1996).

[8] SMART 1989, 21–25; 1996, 8–14. Smarts weite Fassung des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft lässt es in besonderer Weise passend und attraktiv erscheinen, hier seine sechs Dimensionen zu verwenden. Wahrscheinlich dürften Smarts Einsichten auch hinter dem oben zitierten Wikipedia-Artikel stehen, obwohl Smart in ihm nicht direkt zitiert wird; Smart gilt als Grundleger der modernen, säkularen Religionswissenschaften in Europa, dessen Arbeiten das professionelle Selbstverständnis akademischer Religionswissenschaftler und akademische Curricula geprägt haben.

[9] Vgl. z.B. JEDAN 2009, 2010, 2014, 2017.

[10] Was den Reichtum an Texten für alle sechs Dimensionen betrifft, scheint der Neuplatonismus eine Ausnahmeposition innezuhaben.

[11] HALL 1997, vii.

> scribe adequately how individuals engage in their religions in their everyday lives.[12]

Soziologen, die sich der gelebten Religion zuwandten, sahen eine überraschende religiöse Kreativität, die sich z.B. darin äußert, wie alltägliche Erfahrungen auf religiöse Praxis einwirken und wie Inhalte vermeintlich inkompatibler Religionen in der gelebten Religion zusammengefügt werden. Es ist klar, dass diese Befunde weitverbreiteten Konsistenzerwartungen widersprechen:

> Because religion-as-lived is based more on (…) religious practices than on religious ideas or beliefs, it is not necessarily logically coherent. Rather it requires a practical coherence: It needs to make sense in one's everyday life, and it needs to be effective, to „work", in the sense of accomplishing some desired end (such as healing, improving one's relationship with a loved one, or harvesting enough food to last the winter). This practical coherence explains the reasoning underlying much popular religion, which may otherwise appear to be irrational and superstitious.[13]

Obwohl der Begriff der gelebten Religion ganz deutlich durch seinen Entdeckungskontext in empirischen soziologischen Arbeiten geprägt ist und von daher Aspekte enthält, die für die philosophiegeschichtliche Arbeit weniger hilfreich sein dürften, kann er doch gute Anregungen für eine Horizonterweiterung geben. Unter den Aspekten, die sich nicht gut übertragen lassen, ist der allzu scharfe Gegensatz zwischen Praxis und Texten (und im gleichen Atemzug auch Reflexionen, Ideen, Überzeugungen) zu nennen. Er ist, wie gesagt, zwar historisch verständlich aus der Frontstellung gegen ein übermäßig „protestantisches", textfokussiertes Religionsverständnis, überzeugt aber letztlich nicht ganz, weil auch Texte, Reflexionen und Ideen eine wichtige Rolle in gelebter Religion spielen können. Wenn wir diese Übertreibung aber einmal beiseitelassen, kann der Begriff der gelebten Religion uns helfen, gute und neue Fragen für den Umgang mit der antiken Philosophie zu formulieren. Man sollte den Begriff einer *gelebten Philosophie* prägen, um religionswissenschaftliche Anregungen für die Historiographie der Philosophie zu formulieren. Ich hebe beispielhaft die folgenden Fragen heraus: Wird in der Historiographie der antiken Philosophie die Frage der Schulzugehörigkeit nicht übertrieben? Interpretieren wir Schulzugehörigkeit nicht in einem protestantischen Sinne als das Akzeptieren spezifischer Glaubensinhalte, die der betreffende Autor dann in seinem Werk zu wiederholen und in seinem Leben umzusetzen hat? Wie viel Toleranz haben wir eigentlich für Inkonsistenzen in antiken Texten? Leiden wir nicht an einer übertriebenen Konsistenzerwartung, die uns nötigt, Inkonsistenzen auf eine hochspekulative Art und Weise wegerklären zu müssen? Sind Inkonsistenzen, das Nebeneinander verschiedener Traditionen und Gedanken, nicht vielmehr die Norm, auch bei einer intellektuellen Elite wie den antiken Philosophen? Sind Inkonsistenzen nicht besser erklärbar aus der praktischen Funktion, die antike philosophische Texte hatten, und aus dem Kontext, in dem diese Texte standen?

Man könnte vielleicht meinen, dass der Begriff einer gelebten Philosophie nichts anderes liefert als das „Philosophie als Lebenskunst"-Konzept, das Pierre Hadot vorgelegt hat.[14] Das wäre jedoch ein Irrtum. Zwar trifft es zu, dass es sowohl bei dem Konzept einer gelebten Philosophie als auch dem „Philosophie als Lebenskunst"-Konzept um die lebenspraktische Dimension der (antiken) Philosophie geht, aber danach hören die Übereinstimmungen schnell auf. Bei Hadot geht es um eine Behandlung der verschiedenen philosophischen Schulen als im Ganzen doch sehr „protestantisch" aufgefasste, voluntaristische Gemeinschaften. Er versucht, trennscharf zu zeigen, wie verschiedene, in sich konsistente „offizielle" Philosophien eine ganz allgemeine lebenspraktische Funktion haben konnten. Das Konzept einer gelebten Philosophie stimuliert dagegen die Suche nach viel konkreteren praktischen Funktionen, die hinter scheinbar inkonsistenten Lehren gelegen haben dürften.

3. Eine schlechte Historiographie? Methodologische Gegenargumente erwogen

Ich habe im Vorhergehenden behauptet, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zu antiken philosophischen Texten neue Perspektiven auf die alten Texte eröffnet und Probleme vermeiden kann, die sich aus der dominanten analytisch-philosophischen Zugangsweise zu diesen Texten ergeben. Nun gilt es, eine Sorge auszuräumen: Wie kann eine wissenschaftlich vertretbare Historiographie die Religionswissenschaft als Stichwortgeber verwenden? Werden hier nicht *von außen* Themen und Begriffe an das Material herangetragen? Werden hier nicht, anstelle eines die Besonderheiten jeder einzelnen Quelle nachzeichnenden, idiographischen Ansatzes Abstraktionen vorgenommen, die den Texten nicht gerecht werden? Muss man hier nicht pauschal einen *Anachronismusvorwurf* erheben, in dem Sinne, dass der hier vorgestellte religionswissenschaftliche Zugang Vorgeschichten von noch gar nicht formulierten Fragen und Problemen zu schreiben unternimmt?

Meine Antwort besteht in einem *Paritätsargument*.[15] Es ist ein Gebot epistemischer Fairness, nicht von einem Zugang zu verlangen, dass er Standards erfüllt, die stringenter sind als die Standards, an die sich andere, ähnlich platzierte Disziplinen und Zugänge halten müssen. Wenn also gezeigt werden kann, dass die interpretativen Strategien und Kon-

[12] McGuire 2008, 11–12.
[13] McGuire 2008, 15.
[14] Z.B. Hadot 1995, Vorläufer u.a. in I. Hadot 1969.
[15] Paritätsargumente sind in der heutigen analytischen Religionsphilosophie weit verbreitet. Dort dienen sie typischerweise der Verteidigung gegen naturwissenschaftsnahe Religionskritiken (vgl. z.B. Quinn 1991).

zepte, die in einem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie zum Tragen kommen, epistemisch „auf gleicher Höhe“ (*on a par*) sind mit Strategien und Konzepten, die in anderen, etablierten Zugängen verwendet werden und breit akzeptiert sind oder sogar als exemplarisch gelten, kann der religionswissenschaftliche Zugang in demselben Maß als gerechtfertigt gelten wie die anderen, bereits etablierten Zugänge.

Es ist klar, dass diese Argumentationsstrategie nur eine relativ schwache Form der Rechtfertigung liefert: die zu rechtfertigende Methode (A) ist genauso vertrauenswürdig wie eine andere, schon etablierte (B). Wer B misstraut, bekommt keine unabhängige Begründung geliefert, wieso man A anwenden sollte. Man sollte diese relativ schwache Form der Rechtfertigung nicht als einen Mangel werten, denn es ist überhaupt nicht zu sehen, wie eine Letztbegründung historischer Arbeitsweisen aussehen sollte. Die heutige Pattstellung zwischen Historiographien mit idiographischen Ambitionen, die letztlich im Historismus des 19. Jahrhunderts gründen, und der postmodernen Devaluierung der Bedeutung einer Quelle zugunsten späterer Aneignungen gibt wenig Grund für einen Letztbegründungsoptimismus.[16]

Konkret schlage ich vor, die Methodenreflexion von Philosophen und Philosophiehistorikern, die kritisch auf das methodische Defizit der analytisch-philosophischen Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte reagieren, als Vergleichspunkt für ein Paritätsargument zu verwenden. Ein klassisch gewordener Sammelband in dieser Diskussion ist *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*.[17] Rorty, Schneewind und Skinner setzen sich in ihrem Vorwort explizit von einem in der angelsächsischen analytischen Philosophie verbreiteten Zugang zur Philosophiegeschichte ab. Da die drei einen typischen Vorwurf gegen eine analytische Philosophiegeschichtsschreibung auf exemplarische Weise formulieren, zitiere ich hier einen längeren Passus:

> Analytic philosophers have seen no need to situate themselves within Gadamer's „conversation which we are“ because they take themselves to be the first to have understood what philosophy is, what questions are the genuinely philosophical ones. The result of having this self-image has been an attempt to tease out the „genuinely philosophical elements“ in the work of past figures, putting aside as irrelevant their „religious“ or „scientific“ or „literary“ or „political“ or „ideological“ concerns. (…) Such an attitude produces a history of philosophy which eschews continuous narrative, but is more like a collection of anecdotes – anecdotes about people who stumbled upon the „real“ philosophical questions but did not realize what they had discovered. It is hard to make a sequence of such anecdotes mesh with the sort of narratives intellectual historians construct. So it is inevitable that such narratives should strike analytic philosophers as „not getting at the *philosophical* point“ and that intellectual historians should see analytic philosophers as „anachronistically“ reading current interests back into the past.[18]

Dieses Zitat illustriert die Frontstellung, die Rorty, Schneewind und Skinner zwischen Geistesgeschichte und (analytischer) Philosophiegeschichte sehen. Analytische Philosophen tragen dabei von außen Konzepte und Fragen an das historische Material heran, die aus heutigen analytisch-philosophischen Diskursen stammen, mit dem Resultat, dass Philosophiegeschichte zu einer Kette von Vorläufern heutiger Debatten wird. Etwas später im Text suggerieren die drei, dass die analytische Philosophie sich zu sehr auf die Naturwissenschaften als Gesprächspartner richte und dadurch produktive Verbindungen zur Kultur als ganzer und zu den anderen Geisteswissenschaften erschwert habe.

Zu beachten ist jedoch, dass Rorty, Schneewind und Skinner keine Kritik am Vorgehen der analytischen Philosophiehistoriker üben, Kategorien und Konzepte *von außen* an das historische Material heranzutragen. Ein solches Vorgehen erscheint den dreien vielmehr unvermeidlich. Die Idee einer „reinen“ Vergangenheit, die nicht kontaminiert wäre durch heutige Perspektiven und Interessen, gilt ihnen als ein illusorisches, romantisches Reinheitsideal.[19] Rorty, Schneewind und Skinner vergleichen die Arbeit eines Philosophiehistorikers mit der eines Ethnographen, der ebenfalls *etische*, von außen an das Material herangetragene Kategorien verwenden müsse (1984: 6–7). Dass heutige Konzepte und Interessen unsere Historiographie der Philosophie strukturieren, dass Philosophiegeschichtsschreibung mithin immer einen starken *präsentischen Aspekt* hat, ist für Rorty, Schneewind und Skinner also kein Problem; den analytischen Philosophiehistorikern wird vielmehr eine *Blickverengung* vorgeworfen. In dieser Situation formulieren Rorty, Schneewind und Skinner nur eine einzige allgemeine Regel: „There is, in our view, nothing general to be said in answer to the question ‚How should the history of philosophy be written?‘ except ‚As self-consciously as one can – in full awareness as possible of the *variety* of contemporary concerns to which a past figure may be relevant‘“.[20]

Diese Kombination von unvermeidlichem Präsentismus aller Philosophiegeschichtsschreibung bei gleichzeitiger Öffnung für eine Diversität an Perspektiven, wie Rorty, Schneewind und Skinner sie vorschlagen, dürfte heute einen De-facto-Standard in methodologischen Reflexionen darstellen. Für unsere Zwecke kann es nun nicht darum gehen zu evaluieren, inwieweit der von Rorty, Schneewind und Skinner formulierte Standard praktiziert wird.[21] Unser Paritätsargument beruht vielmehr einzig und allein auf der Tatsa-

[16] Vgl. auch Bevir 1999.

[17] Rorty, Schneewind und Skinner 1984.

[18] Rorty, Schneewind und Skinner 1984, 11–12.

[19] Rorty, Schneewind und Skinner 1984, 8.

[20] Rorty, Schneewind und Skinner 1984, 11.

[21] Cottingham (2005) etwa stellt seinen Zunftgenossen das vernichtende Zeugnis aus, im „Publish or perish“-Betrieb häufig nicht auf der Höhe solcher methodologischer Erkenntnisse zu operieren.

che, dass der von mir propagierte religionswissenschaftliche Zugang den von Rorty, Skinner und Schneewind formulierten methodologischen Standard nicht verletzt. Dass ein religionswissenschaftlicher Zugang die alten Texte mit deutlich *etischen* Kategorien und Konzepten (wie es die Smartschen Dimensionen sind) befragt, ist nichts, was man gegen ihn in Anschlag bringen könnte. Methodisch befinden sich er und eine philosophische Historiographie, wie sie Rorty, Schneewind und Skinner vorschwebt, auf gleicher Höhe. Es spricht sogar vieles dafür, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang gerade zu der notwendigen Öffnung von Perspektiven beitragen kann, die Rorty, Schneewind und Skinner für die Historiographie der Philosophie einfordern. Dies ist vor allem deshalb der Fall, weil die Religionswissenschaft mit ihrer charakteristischen disziplinären Breite im Laufe ihrer Geschichte nicht nur immer wieder kritisch auf reduktive Interpretationen naturwissenschaftlicher Ergebnisse reagiert hat, sondern auch ein breites Repertoire von sozial- und geisteswissenschaftlichen Forschungstraditionen ernst- und aufnehmen kann.[22] Damit eignet sich ein religionswissenschaftlicher Zugang wie kein zweiter, um produktive Verbindungen zwischen der Philosophiegeschichte und der Kultur als ganzer herzustellen. Dadurch wird zugleich die gesellschaftliche Relevanz einer Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte besser sichtbar.

Während das hier vorgetragene Paritätsargument zeigt, dass es keinen Grund gibt, einem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie *prinzipiell* zu misstrauen, dürfte es sicher der Fall sein, dass das Vertrauen in die *konkreten* Interpretationen, die mithilfe dieses Zuganges gewonnen werden, in dem Maße zunimmt, als sie plausiblen und breit akzeptierten Standards für die Evaluation historischer Erklärungen genügen. Diese Standards sollten sich an der Praxis akademischer Geistesgeschichte anlehnen. Der bereits erwähnte Mark Bevir[23] hat sechs fundamentale Kriterien formuliert, denen wir uns anschließen können.[24] Bevirs Kriterien sind:[25] (1) Genauigkeit (*accuracy* – wie nah bleibt eine historische Erklärung bei den sie unterstützenden Fakten), (2) Umfang (*comprehensiveness* – wie groß ist die Vielfalt von Fakten, die eine Erklärung abdeckt), (3) Konsistenz (*consistency* – ein Theorienetz sollte soweit möglich ohne interne Widersprüche auskommen),[26] (4) Progressivität (*progressiveness* – ein Theorienetz sollte neue Theorien enthalten, die neue Vorhersagen erlauben), (5) Fruchtbarkeit (*fruitfulness* – solche neuen Vorhersagen sollten typischerweise von den Fakten unterstützt werden) und (6) Offenheit (*openness* – das Theorienetz besteht aus klar definierten Aussagen, die Kritik erleichtern).

Während Bevirs Kriterien die Evaluation konkurrierender Theorien innerhalb derselben, bereits etablierten Disziplin ausgezeichnet beschreiben, sollten wir außerdem der Besonderheit Rechnung tragen, dass sich ein religionswissenschaftlicher Zugang zur antiken Philosophie in einer Konkurrenzsituation zu Interpretationen derselben Texte in einer *anderen* Disziplin befindet, und dass dieser neue Zugang sich noch beweisen muss. In dieser besonderen Situation wird ein weiteres Erfordernis sein, dass es dem religionswissenschaftlichen Zugang zur antiken Philosophie gelingt, bisherige Erkenntnisse der (analytisch-philosophischen) Historiographie produktiv aufzunehmen und sie neu zu kontextualisieren. Mit anderen Worten, bei der Beurteilung konkreter Interpretationen wird ein *Konvergenzkriterium* eine wichtige Rolle spielen.

4. Das normative Surplus

Nachdem ich gezeigt habe, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zur Philosophiegeschichte unser Vertrauen verdient, und kurz dargelegt habe, an welchen Kriterien sich konkrete Interpretationen werden messen lassen müssen, ist es jetzt an der Zeit, die Grenzen eines religionswissenschaftlichen Zugangs zu besprechen. Der wichtigste Aspekt ist m.E. die zentrale Rolle der *Normativität* in philosophischen Texten: selbst wenn wir es hier bei einer analytisch-philosophisch ausgedünnten Sichtweise der Philosophie als einer Meta-Disziplin halten, die nicht selber für normative Claims argumentiert,[27] argumentiert sie zumindest für die Fundierung normativer Konzepte – Konzepte, die uns sagen, was wir denken sollen, was wir lieben sollen, was wir sagen, tun und sein sollen.[28] Für viele Religionswissenschaftler wäre schon eine solche „Meta-Reflexion“ ein Schritt zu weit, um von den direkt normativen Einlassungen vieler antiker Philosophen zu schweigen. Dies führt manchmal sogar dazu, dass Darstellungen der Religionswissenschaft

[22] Vgl. etwa die Überblicke in Diem-Lane (2014) und Chitakure (2016).

[23] Bevir 1999.

[24] Zu beachten ist hierbei, dass Bevir aus der Perspektive eines historischen Holismus eine Konkurrenz zwischen Netzen historischer Theorien sieht, wobei ein Theorienetz genau dann unsere Unterstützung verdient, wenn es die sechs Kriterien zusammengenommen stärker erfüllt als konkurrierende Netze. Meine Behauptung ist natürlich nicht, dass Bevirs Holismus und der mit diesem einhergehende Versuch, eine vermittelnde Position zwischen Objektivität und Skeptizismus einzunehmen, in der Geschichtsphilosophie unumstritten sind, sondern dass seine sechs Kriterien sehr gut einen breiten Konsens unter akademischen Geistesgeschichtlern bei der Evaluation konkreter historischer Arbeiten widergeben.

[25] Bevir 1999, 102–106.

[26] Dies steht nicht im Widerspruch zu meinen Ausführungen über ein religionswissenschaftlich inspiriertes Konzept gelebter Philosophie; dieses kann Widersprüche in philosophischen Texten aus einer *übergeordneten* Perspektive besser erklären als traditionelle analytisch-philosophische Historiographien, die auf ein zu einfaches Konsistenzideal bauen.

[27] Es wäre allerdings fraglich, ob ein Sokrates oder Platon diese Beschreibung für ihr Tun hätten akzeptieren können.

[28] Korsgaard 1996, 8–9.

eine wie auch immer geartete normative Dimension ausblenden oder ablehnen. Ein gutes Beispiel hierfür ist der deutsche Wikipediaeintrag zu „Religionswissenschaft". Dort heißt es:

> Eine Untersuchung von Glaubensinhalten auf der Sachebene, beispielsweise die Suche nach transzendenter Wahrheit, nimmt die Religionswissenschaft nicht vor. (…) Religionsphilosophie und Religionstheologie [sind] *ausdrücklich nicht* Teil der Religionswissenschaft, *da sie normative Elemente enthalten*.[29]

Eine solche Ablehnung des Normativen wird verständlich aus der Geschichte der Religionswissenschaft, vor allem dem permanenten Abgrenzungsversuch gegenüber der Theologie. Während die Theologie als Hort normativer Reflexionen gilt, mit denen die Wahrheit einer bestimmten „Innenperspektive" verteidigt werden soll, wird Religionswissenschaft als synonym mit einem neutralen, deskriptiven Zugang von einer „Außenperspektive" präsentiert. Wie bereits Thomas A. Lewis[30] gezeigt hat, ist eine solche Gegenüberstellung kontraproduktiv, weil sie Religion gegen Vernunft setzt (als *reason's other*) und Religion damit als Refugium gefühlter und nicht begründbarer Glaubenssicherheiten charakterisiert. Eine solche Gegenüberstellung entspricht auch nicht dem, was tatsächlich im operativen Geschäft religionswissenschaftlicher Forschung geschieht. Vielmehr ist die normative Dimension auch in der Religionswissenschaft unentrinnbar. Sie zeigt sich beispielsweise schon in der Auswahl eines Themas, in Urteilen darüber, „was es mit einer Sache wirklich auf sich hat",[31] und darin, dass die Religionswissenschaft, indem sie kritische Information zur Verfügung stellt, Gründe unterminieren kann, aus denen jemand (ohne adäquate Information) handeln würde.[32]

Wenngleich der normative Aspekt also auch in der Religionswissenschaft präsent ist, spielt er sicherlich eine eher bescheidene, wenig explizite Rolle. Hierzu zwei Gedanken: 1. Es ist sicher so, dass viel zu viel Philosophiegeschichte zu schnell in den Modus einer Apologetik für diesen oder jenen Autor verfällt.[33] Man wünscht sich oft mehr Distanz und den mit mehr Energie und Empathie durchgeführten Versuch zu verstehen, was den gewählten Autor umtreibt, anstelle vorschneller Versuche, einem Autor mit selbsterfundenen Argumenten beizuspringen. In diesem Sinne könnte die Historiographie der Philosophie sich also ein Beispiel nehmen am deskriptiven Eifer vieler Religionswissenschaftler.

2. Dennoch wird für die philosophische Historiographie die normative Dimension ein wichtiges Element bleiben. Sie wird regelmäßig ein „normatives Surplus" gegenüber religionswissenschaftlicher Forschung behalten. Obwohl die Religionswissenschaft keine eigenen Methoden für normative Reflexionen zur Verfügung stellt, kann der religionswissenschaftliche Zugang auch für solche normativen Reflexionen bereichernd sein. Für die Qualität solcher normativen Reflexionen ist nämlich ganz entscheidend, wie breit unser Blick ist. Gerade weil ein religionswissenschaftlicher Zugang unser Sensorium für die Vielfalt dessen schärft, „was für einen Autor oder eine Autorin eine Begründung oder ein Wert sein kann",[34] erweitert er unsere Wahrnehmung von Gütern. Damit erlaubt er umfassendere, bessere Güterabwägungen und Anwendungen von Kohärenzmethoden wie das Streben nach einem „Überlegungsgleichgewicht".[35]

5. Zwei Anwendungsbeispiele

Zum Abschluss will ich anhand zweier Beispiele einen religionswissenschaftlichen Zugang illustrieren. Das erste Beispiel ist die Anwendung der sechs von Ninian Smart formulierten Dimensionen auf eine philosophische Strömung, die Stoa. Die Frage ist dabei, inwieweit ein solcher Zugang im Sinne des Konvergenzkriteriums bestehende Forschungen aufnehmen und welche Anregungen er produzieren kann. Das zweite Beispiel ist ein Vorschlag zur Interpretation eines konkreten Textes bzw. Lehrstückes: Epikurs These von der Gleichgültigkeit des Todes, wie sie im *Brief an Menoikeus* formuliert ist.[36] Ich habe diese zwei Beispiele gewählt, weil Stoa und Epikureismus eine zentrale kulturelle Position zur Zeit der formativen Phase des Christentums eingenommen haben dürften. Beide Strömungen sind deutlich verschieden; bei den Stoikern wird vielfach – auch von mir – ein explizit theologischer Gehalt betont; ein „Einfluss" auf Autoren neutestamentlicher Texte wird gegenwärtig wieder vielfach angenommen. Im Falle der Epikureer dagegen prolongiert auch die neuere Historiographie vielfach einen scharfen Kontrast zum Christentum – eine Interpretationsweise, die aus der traditionellen christlichen Polemik stammt.

Um mit den Stoikern zu beginnen: In der älteren Forschung wurden komparative Arbeiten mit dem Ziel durchgeführt, den Stoizismus als Vorläufer des frühen Christentums darzustellen.[37] Auf diese Versuche ist zum Teil heftig reagiert worden[38] und damit leider auch der theologische Akzent

[29] Art. "Religionswissenschaft", Wikipedia, letzter Zugriff 08/01/2019.
[30] Lewis 2012, 2015.
[31] Lewis 2015, 50.
[32] Lewis 2015, 52.
[33] Vgl. Rorty, Schneewind und Skinner 1984, 7, aber auch Cottingham 2005.
[34] Vgl. Cottingham 2005.
[35] Zur Methode eines Überlegungsgleichgewichts vgl. Rawls 1975, 68–71.
[36] Gigon 1983. Die wichtigsten Texte Epikurs sind erhalten geblieben, weil Diogenes Laertius sie im zehnten Buch seiner Philosophiegeschichte wiedergegeben hat. Deshalb werden konkrete Texte häufig auch nach Buch- und Abschnittnummer bei Diogenes Laertius zitiert (D.L.). Im Folgenden verwende ich diese Zitationsweise.
[37] Z.B. Farrar 1868, Bonhöffer 1894, Alston 1906.
[38] Z.B. Sellars 2006.

der stoischen Ethik verdrängt worden. In letzter Zeit wird der explizit theologische Gehalt der stoischen Philosophie wieder stärker in den Mittelpunkt gestellt.[39] Ungeachtet solcher Diskussionen kann es natürlich keinen Dissens darüber geben, dass die Stoiker Doktrinen und eine Ethik formuliert haben. Der Zugang mithilfe der Smartschen Dimensionen sollte als Einladung zu komparativen Arbeiten begriffen werden, in denen Motive der stoischen Philosophie z.B. mit konfuzianischen und buddhistischen Doktrinen und Ethiken verglichen werden sollten.

Was die Dimension des Mythos betrifft: Die bisherige Forschung hat richtig gesehen, dass die Stoiker kritisch-modifizierend Stellung nahmen zu „polytheistischen" Mythen in der griechisch-römischen Umgebungskultur. Die Stoiker interpretierten z.B. Götternamen so, dass sie als Ausdruck einer stoischen Theologie gelten konnten.[40] Es sollte allerdings nicht bei dieser Feststellung bleiben; zu leicht würde hier eine Dichotomie aufgebaut, in der die vorgeblich raffinierteren, quasi-wissenschaftlichen Einsichten der Stoiker gegen eine vorgeblich krude polytheistische Mythologie ausgespielt würden. Dieses Vorgehen würde damit ein Verständnis von Mythos als nicht-wahr befördern, als bloßer (Aber)Glaube, der methodischer Wahrheitsfindung entgegengesetzt sei. Es wäre wichtig, in den Blick zu nehmen, in welchem Sinne die Stoiker mythologisch-narrativ produktiv waren. Die zahlreichen Schilderungen der Idealfigur des Weisen und der kosmischen Stadt wären hier näher zu untersuchen, und zwar nicht, wie bisher geschehen, analytisch-philosophisch „bereinigt" im Blick auf deren Begründungsfunktion im philosophischen System der Stoiker,[41] sondern als narrative Produkte, die wiederum mit narrativen Strukturen in anderen Schulen verglichen werden sollten. Ebenso wären die idealisierten Kurzbiographien der Schulgründer, die u.a. in Diogenes Laertios greifbar sind, näher zu untersuchen.

Mit den übrigen drei von Ninian Smart identifizierten Dimension verlassen wir auf eine interessante Weise den Bereich der traditionellen Philosophiegeschichte und nähern uns kulturgeschichtlichen Interessen an. Aspekte der stoischen Philosophie, die mit Smarts ritueller Dimension übereinkommen, haben bisher noch das relativ größte Interesse gefunden: hier sind Texte zu nennen, in denen die Stoiker sich zum Gebet äußern,[42] aber natürlich auch der bekannte Zeushymnus des Cleanthes.[43] Für die spätere Stoa, vor allem für Mark Aurel, sind Rituale belegt, die als geistliche Übungen im Zuge der „Philosophie als Lebenskunst"-Bewegung beschrieben und mit heute aktuellen Meditationstechniken verglichen worden sind.[44] Wir sind aber noch weit entfernt von einem Überblick der rituellen Praktiken, die in der stoischen Bewegung zu finden waren. Viel weniger Interesse hat der Erfahrungsaspekt des Stoizismus erfahren. Zwar wurde angemerkt, dass das Erreichen der höchsten Stufe des stoischen Curriculums in einem späten Referat als eine „Initiation" bezeichnet wird,[45] aber der Erfahrungshorizont, der mit diesem Vokabular gesetzt wird, hat relativ wenig Beachtung gefunden. Dasselbe gilt auch für Schilderungen der Erfahrung des Erreichens der *eudaimonia*, wie wir sie etwa im fünften Buch von Ciceros *Tusculanae disputationes* finden.[46] Man würde zu kurz greifen, solche Texte nur literarisch-historisch als Verarbeitung platonischer Motive zu evaluieren und zu fragen, über welche Rezeptionswege diese Motive in Ciceros Text zurechtgekommen sind. Es wäre fruchtbar zu untersuchen, welche Erfahrungen mit solchen Texten beschrieben werden, und inwiefern sie vergleichbar sind mit anderen (religiösen) Bewegungen im kulturellen Umfeld der Stoiker. Völlig unterbelichtet ist schließlich der soziale Aspekt geblieben. Deutlich ist, dass es sich bei der Stoa um eine eigenständige Tradition handelte, die es auch Autoren in der Spätphase erlaubte, sich als Stoiker zu identifizieren und/oder von (vermeintlich) verkehrten Lehren abzusetzen. Was aber den Zusammenhalt der stoischen Bewegung ausmachte, wäre gerade zu untersuchen. Der Erklärungsversuch, ein wichtiger Kontinuitätsfaktor habe in der stoischen Theologie gelegen,[47] geht an den wahrscheinlich notwendigen sozialen Strukturen vorbei.

Eine weitere Möglichkeit, aus den Smartschen Dimensionen eine innovative Forschungsagenda zu gewinnen, läge in einem empirisch-ethnographischen Zugang zum *heutigen* Stoizismus. Seit etwa zwei Jahrzehnten ist ein deutlicher Trend greifbar, den antiken Stoizismus als Lebensanschauung für Menschen heute nutzbar zu machen.[48] Charakteristischerweise haben Philosophen, die sich zum Thema einer „stoischen Tradition" geäußert haben,[49] diesem Phänomen keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt. Für eine religionswissenschaftliche Forschungsrichtung dagegen liegt dieses Phänomengebiet auf der Hand. Dabei sollte es in erster Linie nicht darum gehen, die Inhalte des modernen Stoizismus mit dem antiken Stoizismus zu vergleichen und gewissermaßen seine „Orthodoxie" zu messen, auch wenn dies sicherlich interessant wäre. Ein religionswissenschaftlich inspirierter Zugang könnte sich der breiten Präsenz eines „modernen Stoizismus" in vergleichender Perspektive zu anderen heutigen Erscheinungen zuwenden: Eine Buchpublikation wie

[39] Z.B. Sedley 1999, 2007, Algra 2003, Sedley 2007, Meijer 2007, Vogt 2008, Jedan 2009, Pià Comella 2017.
[40] Z.B. Mansfeld 1999, Algra 2003, 2007.
[41] Z.B. Schofield 1999, Vogt 2008, Brouwer 2014.
[42] Vgl. z.B. Pià Comella 2014, 2016, McDowell 2017.
[43] Z.B. Thom 2005, Asmis 2007.
[44] Z.B. Hadot 1992, Sellars 2009, Robertson 2016.
[45] Z.B. Babut 1974, Mansfeld 1999, Algra 2003, Jedan 2009.
[46] Kirfel 1997.
[47] Jedan 2009.
[48] Wichtiger Wegbereiter u.a. Becker 1998.
[49] Vgl. etwa Sellars 2016.

„The Daily Stoic“[50] erinnert schon in ihrer Druckgestalt (stoische Losung des Tages und eine kleine Meditation) an den Herrnhuter oder Neukirchner Kalender. Texte wie „How to be a Stoic“,[51] „Stoicism: Introduction to the Stoic Way of Life“[52] oder „Stoicism: Full Life Mastery“[53] sind ganz vergleichbar mit evangelisierenden Selbsthilfebüchern christlicher Signatur. Buchserien wie „Stoic Six Pack“[54] versuchen ganz deutlich eine Kanonisierung stoischer Texte. Wie werden solche Kalender und Bücher verwendet? Sind Online-Foren wie der Blog „Modern Stoicism“[55] und flankierende Online-Kurse,[56] die ein modernes, an stoischen Prinzipien orientiertes Leben präsentieren und lehren wollen, z.B. mit über das Internet verbreiteten islamischen Predigten und Fatwas vergleichbar? Welche Autorität schreiben die Rezipienten ihren Lehrern und deren Aussagen zu? Auch könnte man „Eventformate“ wie die internationale „Stoic Week“ einmal mit Kirchentagen oder Evangelisierungscamps vergleichen. Was suchen (und finden) moderne Stoiker in diesen Events und welchen Einfluss hat das auf ihr tägliches Leben? Evangelisieren diese neuen Stoiker ihre Zeitgenossen, oder finden sie solche Aktivitäten in einem säkularen kulturellen Klima unangebracht?

Antworten auf diese und ähnliche Fragen sind nicht nur interessant, weil sie ein Licht auf ein neues kulturelles Phänomen werfen, sie erfüllen auch eine *heuristische* Funktion: Ganz so, wie sich Wissenschaftshistoriker in den letzten Jahren der Replikation von historischen Experimenten in der Hoffnung zugewandt haben, dadurch eine größere Sensibilität für historische Quellen zu bekommen,[57] können sich auch Philosophiehistoriker und Geistesgeschichtler von Studien des modernen Stoizismus Anregungen für die Erforschung der Beweggründe, Erfahrungen und so weiter der antiken Stoa erhoffen. Ich kann im Kontext meines Beitrages keine Antworten auf diese Fragen skizzieren, aber diese kurzen Überlegungen dürften zeigen, dass die Interpretation der stoischen Philosophie anhand der sechs Dimensionen von Religion eine deutliche und innovative Forschungsagenda suggeriert.

Was mein zweites, epikureisches Beispiel betrifft, so wäre es natürlich möglich, ganz allgemein die rituelle und die soziale Dimension der epikureischen Schule hervorzuheben, die in der Verehrung des Schulgründers, aber auch in der vermutlichen Funktion der Spruchsammlung *Ratae sententiae*[58] zum Ausdruck kommt; ihr Titel wird u.a. von Olof Gigon pointiert als „Katechismus“ übersetzt und scheint eine vergleichbare, normierende Funktion erfüllt zu haben. Auch wäre es möglich, die epikureische Erklärung der Weltentstehung vergleichend religionswissenschaftlich unter die Lupe zu nehmen oder den in einigen Texten deutlich werdenden Erfahrungsaspekt zu analysieren.

Auch wenn solche allgemeinen Überlegungen parallel zu dem oben über die Stoa Angemerkten möglich wären, will ich im Folgenden auf eine konkrete Passage und damit auf ein konkretes Lehrstück des Epikureismus eingehen. Epikurs These, dass wir uns nicht vor dem Tod zu fürchten brauchen, ist für uns in einer Anzahl Passagen in den Schriften Epikurs greifbar, von denen die bekannteste diejenige im *Brief an Menoikeus* sein dürfte:

> Gewöhne dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Schlimme beruht auf der Wahrnehmung. Der Tod aber ist der Verlust der Wahrnehmung. Darum macht die rechte Einsicht, daß der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens genußreich, indem sie uns nicht eine unbegrenzte Zeit dazugibt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wegnimmt. Denn im Leben gibt es für den nichts Schreckliches, der in echter Weise begriffen hat, daß es im Nichtleben nichts Schreckliches gibt. Darum ist jener einfältig, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er schmerzen wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt schmerzt, wenn man ihn erwartet. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet.
> Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr. Die Menge freilich flieht bald den Tod als das ärgste der Übel, bald sucht sie ihn als Erholung von den Übeln im Leben. Der Weise dagegen lehnt weder das Leben ab noch fürchtet er das Nichtleben. Denn weder belästigt ihn das Leben, noch meint er, das Nichtleben sei ein Übel. Wie er bei der Speise nicht einfach die größte Menge vorzieht, sondern das Wohlschmeckendste, so wird er auch nicht eine möglichst lange, sondern eine möglichst angenehme Zeit zu genießen trachten.[59]

In dieser Passage liefert Epikur drei ineinandergreifende Argumente für seine These: (i) Güter und Ungüter beruhen auf Wahrnehmung, aber der Tod ist Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit. Epikurs Überzeugung speist sich aus einem atomistisch-materialistischen Weltbild, nach dem sich das Bewusstsein der komplexen Organisation von Seelenatomen verdankt. Mit dem Tode wird diese Organisation und damit die Wahrnehmungsfähigkeit unwiederbringlich zerstört. Auf dieser nicht explizierten Prämisse scheint auch das zweite Argument zu beruhen: (ii) Wenn der Tod da ist, sind wir nicht da (als Subjekt der Wahrnehmung). Ohne ein solches Subjekt aber gibt es weder Güter noch Ungüter. (iii) Klagen

50 Holiday und Hanselman 2016.
51 Pigliucci 2017.
52 Gale 2017.
53 Gale 2018.
54 N.N. 2014, 2017.
55 Vorher „Stoicism Today“, modernstoicism.com.
56 „Stoic Mindfulness and Resilience Training“, online unter: learn. modernstoicism.com/p/smrt.
57 Vgl. etwa Höttecke 2000.
58 D.L. 10.139–154 (Gigon 1983).
59 D.L. 10.124–127, Übers. Gigon 1983.

über ein zu kurzes Leben sind verkehrt, weil es – genau wie beim Essen – nicht um die Quantität sondern um die Qualität geht.[60]

Epikurs These *könnte* eine wichtige Stimme in heutigen Diskursen sein: In unserem heutigen kulturellen Kontext, der durch ein rapide anwachsendes technologisches Können gekennzeichnet ist, ist das konkrete Wann und Wie des Lebensendes mehr und mehr Gegenstand medizinischer Entscheidungen geworden. Der Haltung von Patienten und Angehörigen gegenüber dem Tod kommt eine wichtige Rolle zu bei der Frage nach dem Insistieren auf, dem Nicht-nötig-Finden von, oder eventuell selbst der Ablehnung von bestimmten medizinischen Interventionen.

Neben dieser unzweifelhaften breiten kulturellen Relevanz für uns heute ist auch zu fragen, in welchem Sinne der Epikureismus eine *wichtige Stimme in der formativen Phase des Christentums* gewesen sein könnte, von der zu erwarten ist, dass sich „biblische" Autoren und Texte in der einen oder anderen Weise zu ihr verhalten mussten. Auch wenn man nicht so weit gehen möchte wie z.B. Jaime Clark-Soles,[61] die das Johannesevangelium als in einem geradezu freundschaftlichen Dialog mit dem Epikureismus stehend liest, wird eine Interpretation anzusteuern sein, die entgegen der traditionellen anti-epikureischen Polemik Gemeinsamkeiten zwischen dem Epikureismus, den anderen Philosophenschulen der Antike und dem entstehenden Christentum betont: Nur auf der Grundlage einer gewissen *Kommensurabilität* kann begreiflich werden, wieso die frühen Anhänger der Jesusbewegung sich hätten genötigt sehen können, auf jene philosophischen Strömungen zu reagieren.

Ich will hier kurz zeigen, wie ein religionswissenschaftlicher Zugang mithilfe des Konzepts einer gelebten Philosophie sowohl die heutige Relevanz als auch die historische Kommensurabilität zur Zeit der formativen Phase des Christentums zur Sprache bringen kann. Dabei ist zu beachten, dass dieser Ansatz wichtige Aspekte der analytisch-philosophischen Historiographie aufnehmen und verstärken kann, mithin unser Konvergenzkriterium erfüllt. Während sich die Zuwendung zur epikureischen These in der analytischen Philosophie zunächst an zwei bahnbrechenden Artikeln – Thomas Nagels „Death" (1970) und Bernard Williams' „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality" (1973) – orientierte, die beide eine überraschend *negative* Sicht auf das epikureische Argument nahelegten, sind auch Gegenstimmen lautgeworden.

Nagel hatte vor allem zwei Faktoren diskutiert, die bewirken, dass der Tod – entgegen dem epikureischen Diktum – etwas Schlechtes sei: (i) Die Asymmetrie der Zeit: Weil wir Pläne machen und Wünsche für die Zukunft haben, könne der Tod uns nicht gleichgültig sein; er beraube uns der Güter des Lebens in einem Sinne, in dem eine spätere Geburt uns keiner Güter berauben könne. (ii) Der epikureische, auf Wahrnehmung fokussierte Begriff von gut und schlecht sei irreführend, weil auch viele niemals wahrgenommene Ungüter (wie etwa eine heimliche Untreue oder Verrat) ein Leben schlechter machen als es ohne diese Ungüter der Fall gewesen wäre.

Bernard Williams erweiterte Nagels Kritik durch den Begriff „kategorischer Wünsche". Kategorische Wünsche seien in dem Sinne „unbedingt", dass sie nicht unter der Bedingung des eigenen Fortlebens stehen (und sich mit dem Tod erledigen). Es seien solche kategorischen Wünsche, die dem Menschen einen Grund geben, weiter zu leben. Williams erklärte, dass die epikureische These von einer Gleichgültigkeit des Todes an diesem Begriff kategorischer Wünsche vorbeigehe und deshalb letztlich nicht überzeugen könne.[62]

Analytische Philosophen führten die Motive aus Nagels und Williams' Artikeln zunächst in zwei Diskussionslinien weiter: Die erste Diskussionslinie konzentrierte sich auf den von Nagel kritisierten, wahrnehmungsgestützten Güterbegriff. Die Interpreten argumentierten mit Nagel, dass Ungüter auch dann bestehen können, wenn das Subjekt selbst keinen Schaden konstatiert habe,[63] und schlugen Konzeptualisierungen vor, die es erlaubten, mögliche Verläufe eines menschlichen Lebens gewissermaßen zeitlos, „absolut" zu vergleichen.[64] Dadurch wurden Vergleiche zwischen verschiedenen (möglichen) Lebenläufen konzeptualisierbar und wurde ein Instrumentarium angeboten, um in konkreten Fällen für die These zu argumentieren, dass ein früher Tod ein Leben schlechter mache als es hätte sein können. Die zweite herauszustellende Linie betonte mit Williams die wichtige Rolle von kategorischen Wünschen.[65] Diese beiden Diskussionslinien implizieren nun aber, dass es – gegen Epikur – eigentlich doch vernünftig ist, Angst vor dem Tod oder zumindest einem zu frühen Tod zu haben: (i) der Genuss der Güter des Lebens ist in dem Sinne ein „aggregatives Konzept", dass mehr besser ist: ein Leben ist besser, wenn es einen längeren Genuss und/oder mehr Güter bietet; (ii) Angstfreiheit angesichts des Todes kann nur durch ein radikal ausgedünntes Leben erreicht werden, ein Leben, das sich von allen kategorischen Wünschen, die einem Leben Gewicht und Interesse geben, verabschiedet. Damit aber kommt die epikureische Ethik weder als wichtiger Gesprächspartner für den heutigen Diskurs noch als kulturell relevanter und interessanter Kontext des entstehenden Christentums in den Blick.

[60] D.L. 10.126 (Gigon 1983).
[61] Clark-Soles 2006.
[62] Dies ist jedoch für Williams kein Argument dafür, dass umgekehrt ein unendliches Leben ein Gut wäre. Vielmehr müsse ein unendliches Leben unter den Vorzeichen der Langeweile und Verzweiflung stehen, weil in einer unendlichen Lebensspanne alle kategorischen Wünsche erlöschen würden.
[63] Vgl. z.B. Pitcher 1984.
[64] Vgl. z.B. Murphy 1976, Silverstein 1980.
[65] Vgl. z.B. Luper-Foy 1987, Luper 2009.

Selbstverständlich gibt es in unserem Text Signale dafür, dass diese beiden Diskussionslinien nicht (restlos) „aufgehen“: So scheint Epikur mit seiner dritten Begründung gegen ein aggregatives Verständnis von Eudämonie zu argumentieren. Trotzdem hatte und hat die in den beiden Diskussionslinien angelegte negative Einschätzung des epikureischen Arguments eine erstaunliche Konjunktur.[66]

Neben diesen beiden Diskussionslinien gab und gibt es aber auch wichtige Gegenstimmen; eine religionswissenschaftliche Interpretation wird sich diesen Gegenstimmen anschließen können: Diese Gegenstimmen weisen vor allem darauf hin, dass eine Interpretation von Epikur als im heutigen Sinne hedonistischem Denker, der ein aggregatives Konzept von Gütern vertreten habe, anachronistisch ist, und dass ein nicht-aggregatives Konzept verteidigt werden kann.[67] In diesem Zusammenhang weist u.a. Mitsis auf Gemeinsamkeiten zwischen der epikureischen und der sokratischen Haltung gegenüber dem Tod, aber es werden keine weiterführenden Analysen angeboten, *warum* die epikureische Haltung gegenüber dem Tod der sokratischen Haltung so ähnelt und *warum* diese Haltung eine breite Akzeptanz in der Antike genoss und damit auch für die frühen Anhänger der Jesusbewegung relevant gewesen sein könnte. Auch fehlt ein Gesichtspunkt, von dem her verständlich würde, warum die epikureische These von der Gleichgültigkeit des Todes für den heutigen gesellschaftlichen Diskurs noch relevant ist. All das aber kann ein religionswissenschaftlicher Zugang leisten, der mithilfe des Konzepts einer gelebten Philosophie die praktische Funktion antiker Texte fokussiert.

Eine religionswissenschaftliche Interpretation könnte deutlich machen, wie Epikur seinen Lesern die Angst vor dem Tod (und damit auch die Trauer über den Tod anderer) nehmen will. Diese praktische Zielsetzung ist uns aus einem antiken Genre, der Trostschrift, bekannt. Epikur und seine Schüler bewegen sich im Rahmen einer durch den Platonischen Sokrates aufgespannten Alternative: entweder ist der Tod das radikale Ende menschlichen Lebens oder er ist der Durchgang zu einem wünschenswerten, postmortalen Leben, aber in keinem Falle ist er ein Übel. Deshalb ist es verkehrt, mit Angst oder Trauer auf den Tod zu reagieren.[68] Epikur und seine Schüler optieren für das erste Glied dieser Alternative, aber sie verbindet mit den anderen Autoren der antiken Trostschriften das Bemühen zu zeigen, wie ein gut geführtes Leben auch bei einem frühen Tod nicht unvollendet und misslungen ist.[69]

Der Fokus auf die praktische Funktion als kohärenzstiftendes Motiv erlaubt, die gegensätzlichen Interpretationen der epikureischen These von einem übergeordneten Gesichtspunkt her zu verstehen. Sowohl die Interpreten von Epikur als Vertreter eines aggregativen Güterkonzepts als auch deren Gegner können sich auf Äußerungen Epikurs berufen. In der Literatur ist vielfach ein Gegensatz zwischen einer „kinetischen“ (aggregativen) und „katastematischen“ (nicht-aggregativen) Lustkonzeption festgestellt worden und sind Versuche unternommen worden, den Gegensatz wegzuerklären.[70] Das religionswissenschaftliche Ansetzen bei der praktischen Funktion antiker Texte, das uns nahelegt, antike Trostschriften als kulturelle Schablone für die epikureische These zu verwenden, wird darauf verweisen können, dass Trostschriften generell ein dialogisches Element aufweisen. Es wäre also gar nicht ungewöhnlich, wenn Epikur aggregative und nicht-aggregative Gütervorstellungen kontrastiert hätte. In diesem Sinne steuert Epikur im dritten Argument unserer Menoikeusbriefpassage in Richtung eines nichtaggregativen Konzepts, um dem Einwand zu begegnen, dass ein zu früher Tod doch zu Recht ein Gegenstand der Furcht sei. Er tut dies nicht, um in diesem Kontext ein aggregatives Konzept prinzipiell zurückzuweisen, sondern er schließt bei der Tradition antiker Trostliteratur an, die für die Funktion des Tröstens und Beruhigens auf nicht-aggregative Konzepte zurückgreift.

In dieser Interpretationsskizze habe ich wohlgemerkt nicht versucht, den Nachweis zu führen, dass Autoren aus der formativen Phase des Christentums *tatsächlich* in einem intellektuellen Dialog mit dem Epikureismus standen. Meines Erachtens kann ein solcher Versuch aus prinzipiellen methodischen Gründen nicht gelingen (siehe unten). Was diese Interpretationsskizze aus religionswissenschaftlicher Perspektive leistet ist, ein plausibles Szenario zu entwickeln, in dem sich jene Autoren für den Epikureismus hätten interessieren können oder sogar müssen. Die epikureische These von der Gleichgültigkeit des Todes sollte als Beitrag zu einer breiteren Strömung antiker Trostphilosophie verstanden werden. Als Teil dieser Strömung dürfte der Epikureismus eine breite gesellschaftliche Bekanntheit und Akzeptanz gehabt haben. Es wäre mithin plausibel, wenn sich Autoren in der formativen Phase des Christentums für die weltanschau-

[66] Warren 2004, Olberding 2005, Tsouna 2006, Gordon 2011.

[67] Z.B. Rosenbaum 1986, 1989, Draper 2004, Mitsis 2002, 2012, Rider 2014.

[68] Platon, Apologie 40C–41D (Burnet 1900).

[69] Die Zugehörigkeit der epikureischen These zur Tradition antiker Trostschriften wird auch durch die breite Rezeption dieser These in späteren Trostschriften bestätigt: Auch Autoren, die selber dem Epikureismus zuwiderlaufende Auffassungen haben, zitieren die epikureische Auffassung von der Gleichgültigkeit des Todes für den Fall, dass der Tod das unwiderrufliche Ende der menschlichen Existenz bedeutet, mit einer gewissen Zustimmung (z.B. Cicero, Tusculanae disputationes 1.10–12 [Kirfel 1997], Seneca, Ad Marciam 19.4–20.6 [Basore 1932]). Übrigens können wir auch hier eine religionswissenschaftliche Interpretation nutzbringend anwenden: Im antiken Trostschriftgenre hat die gemeinsame praktische Absicht Vorrang vor dem Ausloten entgegengesetzter Schulidentitäten; der Vorwurf eines Eklektizismus, der gegen die antiken Trostschriften regelmäßig erhoben wird, trifft daher die Sache nicht.

[70] Vgl. z.B. Hossenfelder 1985, Long und Sedley 2000.

liche Option, die im Epikureismus angeboten wurde, interessiert hätten. Damit ist in keiner Weise präjudiziert, ob jene Autoren direkte Kenntnis von epikureischen Schriften gehabt haben müssen oder ob sie diese als Teil eines breiteren gesellschaftlichen Diskurses (in mündlicher Form, in Gestalt nichtepikureischer Trostschriften oder auf eine andere Weise) rezipiert haben können.

Gleichzeitig liefert die skizzierte Interpretation unserer Menoikeusbriefpassage mit ihrem Nachdruck auf die praktische Funktion dieses und vergleichbarer Texte auch eine Strategie dafür, die Relevanz der These Epikurs für den heutigen Diskurs deutlich zu machen. Gegen bioethische Diskussionen, die die Akzeptabilität medizinischer Interventionen abstrakt erwägen, legt unsere Menoikeusbriefpassage einen Ansatz nahe, der dicht beim Selbstverständnis palliativer Patienten bleibt: Unter welchen Voraussetzungen kann man heute noch ein Leben als abgeschlossen und als gelungen erfahren? Kann eine bestimmte Patientin ihr Leben so verstehen? Die Antwort auf diese gewissermaßen pastorale Frage dürfte die Basis liefern, von der aus medizin- und bioethische Fragen allererst entscheidbar sind.

Ich hoffe, mit diesen Überlegungen gezeigt zu haben, dass ein religionswissenschaftlicher Zugang zu den antiken philosophischen Texten uns wie kein anderer in die Lage versetzt, der doppelten Herausforderung zu entsprechen, die antiken Texte einerseits als wichtigen Kontext für die formative Phase des Christentums zu analysieren und andererseits als Gesprächspartner im heutigen gesellschaftlichen Diskurs ernst zu nehmen.

6. Zum Abschluss

Der hier von mir vorgestellte religionswissenschaftliche Zugang zu antiken philosophischen Texten erweitert und korrigiert gängige Interpretationen der Philosophiegeschichte. Er ist auch teilweise komplementär zu dem deutlichen neutestamentlichen Forschungstrend der letzten Jahre, die Autoren aus der formativen Phase des Christentums als aktive Teilnehmer an philosophischen Diskursen zu lesen,[71] aber er korrigiert auch Übertreibungen in diesem Trend. Für meine folgenden kurzen Anmerkungen wähle ich Udo Schnelles außergewöhnlich klaren und klugen Artikel[72] als Gesprächspartner.

Wenn wir diesen Forschungstrend als den Versuch verstehen, den intellektuellen Anspruch und Gehalt der neutestamentlichen Texte gegen frühere wegwerfende Behauptungen, es handele sich um intellektuell anspruchslose, an die eigene, unterprivilegierte Gruppe gerichtete Kleinliteratur, zu verteidigen,[73] dann ist mein Ansatz ohne Weiteres komplementär: Er stellt gewissermaßen spiegelbildlich heraus, dass antike philosophische Texte und ihre Autoren ganz vergleichbare intellektuelle Interessen und Ambitionen hatten wie die christlichen Autoren. Der religionswissenschaftliche Zugang stellt also eine intellektuelle Kommensurabilität heraus und hilft uns so, zu verstehen, wieso es plausibel ist anzunehmen, dass sich die Autoren in der formativen Phase des Christentums für die zeitgenössische Philosophie interessiert haben dürften.

Zugleich setzt sich der hier vorgestellte Ansatz aber wie gesagt auch von gewissen Übertreibungen bei der „philosophischen“ Interpretationen neutestamentlicher Texte ab. Ein Beispiel dafür ist die Art und Weise, in der Schnelle die antiken Philosophenschulen als Interpretationsschablone für die hinter neutestamentlichen Texten stehenden Gemeinschaften verwendet.[74] Es ist natürlich richtig, die Gemeinschaften, in deren Kontext neutestamentliche Texte wahrscheinlich entstanden sind, nicht auszublenden. Die Gefahr besteht aber darin, den antiken Philosophenschulen eine zu große Einheitlichkeit und feste Struktur anzudichten und diese dann auch für neutestamentliche Textgemeinschaften zu vermuten. Ein religionswissenschaftlicher Zugang, der mit dem Konzept einer gelebten Philosophie arbeitet, betont aber gerade die Offenheit und Flexibilität solcher Gemeinschaften und die praktische Funktion und Kohärenz philosophischer Texte.

Des Weiteren: Wenn behauptet wird, es könne gezeigt werden, dass die Autoren des Neuen Testaments *tatsächlich* aktive Teilnehmer an philosophischen Diskursen gewesen seien – wenn man also weiter geht als das oben skizzierte Plausibilitätsargument –, wird m.E. Unmögliches versucht. Schnelle[75] etwa benennt vier Kriterien einer tatsächlichen, aktiven Teilnahme am philosophischen Diskurs: (1) Die Einführung eindeutig philosophisch konnotierter Begriffe; (2) das Aufgreifen von Themen, die durch die Philosophiegeschichte bestimmt sind, (3) das Sich-Einbringen in Debatten, die in der zeitgenössischen Philosophie geführt werden; und (4) inhaltliche Parallelen zwischen neutestamentlichen Texten und den Texten antiker Philosophen. Nicht nur sind diese Kriterien in problematischer Weise formuliert – Kriterium (3) scheint gleichbedeutend mit der Konklusion zu sein und Kriterium (4) scheint eine Wiederholung der Kriterien (1) und (2). Wir können uns auch *prinzipiell* niemals sicher sein, dass Parallelen im Vokabular und in der Thematik zweier Autoren im Sinne eines bewusst-gewollten „Aufgreifens“ oder „Einführens“ einer Terminologie und des „Sich-Einbringens“ in eine Debatte zu interpretieren sind. Hierzu hat bereits Quentin Skinner[76] im Zuge seiner Warnung vor leichtfertigen Feststellungen eines „Einflusses“ eines Autors auf einen anderen alles Wesentliche gesagt. Die Beweislast

[71] Vgl. etwa Engberg-Pedersen (2000, 2017) und van Kooten (2003, 2008).
[72] Schnelle 2016.
[73] Vgl. Schnelle 2016, v.a. 213–218.
[74] Vgl. Schnelle 2016, 168–172.
[75] Vgl. Schnelle 2016, 174.
[76] Skinner 1969.

für den Einfluss eines Autors auf einen anderen ist dermaßen hoch, dass sie für viele historische Epochen und für viele Autoren und Textgenres nicht zu führen ist. Die Texte des Neuen Testaments sind nun einmal keine modernen, wissenschaftlichen Publikationen, deren Autoren ihre intellektuellen Schulden in Fußnoten abtragen. Wir können nie wissen, was die Autoren neutestamentlicher Texte lasen, worauf sie reagieren wollten oder ob sie bloß Begriffe aus der Umgangssprache aufnahmen und mit welcher Intention sie das womöglich taten. Gerade deshalb spreche ich in der Anwendung meines religionswissenschaftlichen Zugangs von „Plausibilisierung" und von „Möglichkeiten". Das genügt, um berechtigte Zweifel an der früheren Unterschätzung des intellektuellen Profils neutestamentlicher Texte zu formulieren, aber wir haben keine Gewissheit darüber, ob es einen Kontakt zwischen philosophischen und neutestamentlichen Autoren und Texten gegeben hat, und wie er ausgesehen haben könnte.

Wir müssen also bescheiden sein. Ist das ein Nachteil des hier vorgestellten Ansatzes? Ich denke nicht. Ich möchte vielmehr daran erinnern, dass auch Bescheidenheit eine Tugend ist.[77]

Bibliographie

ALGRA, K. 2003. Stoic Theology, in INWOOD, B. (Hrsg.) The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge: Cambridge University Press, 153–178.

ALGRA, K. 2007. Conceptions and Images: Hellenistic Philosophical Theology and Traditional Religion. Amsterdam: KNAW.

ALSTON, L. 1906. Stoic and Christian in the Second Century: A Comparison of the Ethical Teaching of Marcus Arelius with that of the Contemporary and Antecedent Christianity. London: Longmans.

ASMIS, E. 2007. Myth and Philosophy in Cleanthes' Hymn to Zeus, in Greek, Roman, and Byzantine Studies 47, 413–429.

BABUT, D. 1974. La religion des philosophes grecs: De Thales aux Stoïciens, Paris: Presses Universitaires de France.

BASORE, J. W. 1932. Seneca, Moral Essays: Volume II, Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

BECKER, L. C. 1998. A New Stoicism, Princeton, NJ: Princeton University Press.

BEVIR, M. 1999. The Logic of the History of Ideas, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

BONHÖFFER, A. F. 1894. Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart: Enke.

BROUWER, R. 2014. The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates, Cambridge: Cambridge University Press.

BURNET, J. 1900. Platonis opera: Tomus I, Oxford: Oxford University Press.

CHITAKURE, J. 2016. The Pursuit of the Sacred: An Introduction to Religious Studies, Eugene, OR: Wipf & Stock.

CLARK-SOLES, J. 2006. Death and Afterlife in the New Testament, London: T & T Clark.

COTTINGHAM, J. 2005. Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy?, in SORELL, T. AND ROGERS, G. A. J. (Hrsg.) Analytic Philosophy and History of Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 25–41.

DIEM-LANE, A. 2014. How to Study the Sacred: An Introduction to Religious Studies. Neuausgabe, Walnut, CA: MSAC Philosophy Group.

DRAPER, K. 2004. Epicurean Equanimity towards Death, in Philosophy and Phenomenological Research 69, 92–114.

DURKHEIM, É. 1912/2003. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Fünfte Auflage, Paris: Presses Universitaires de France.

ENGBERG-PEDERSEN, T. 2000. Paul and the Stoics, Edinburgh: T & T Clark.

ENGBERG-PEDERSEN, T. 2017. John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel, Oxford: Oxford University Press.

FARRAR, F. W. 1868. Seekers after God. London: Macmillan.

GALE, J. 2017. Stoicism: Introduction to the Stoic Way of Life: Beginners Guide to Mastery. Wroclaw: Amazon Fulfillment.

GALE, J. 2018. Stoicism: Full Life mastery: Mastering the Stoic Way of Living and Emotions, Leipzig: Amazon Distribution.

GEERTZ, C. 1973/1993. Religion as a Cultural System, in DERS. The Interpretation of Cultures: Selected Essays, London: Fontana Press, 87–125.

GIGON, O. (Übers.) 1983. Epikur: Von der Überwindung der Furcht, München: dtv.

GORDON, D. R. 2011. Lucretius and Death, in SUITS, D. B. UND MADIGAN, T. J. (Hrsg.) Lucretius: His Continuing Influence and Contemporary Relevance. Rochester: RIT Press, 107–116.

HADOT, I. 1969. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin: De Gruyter.

HADOT, P. 1992. La citadelle intérieure: Introduction aux „Pensées" de Marc Aurèle, Paris: Fayard.

HADOT, P. 1995. Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris: Gallimard.

HALL, D. D. (Hrsg.) 1997. Lived Religion in America: Toward a Theory of Practice, Princeton: Princeton University Press.

HÖTTECKE, D. 2000. How and What Can We Learn from Replicating Historical Experiments? A Case Study, in Science and Education 9, 343–362.

[77] Ich danke zwei anonymen Gutachtern des JEAC für hilfreiche Fragen und Anregungen.

HOLIDAY, R. UND HANSELMAN, S. 2016. The Daily Stoic: 366 Meditations on Wisdom, Perseverance, and the Art of Living, London: Profile.

HOSSENFELDER, M. 1985. Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis, München: Beck.

JEDAN, C. 2009. Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics, London/New York: Continuum.

JEDAN, C. 2010. Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa, in MÜLLER, J. UND HOFMEISTER PICH, R. (Hrsg.) Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike, Berlin/New York: De Gruyter, 25–44.

JEDAN, C. 2014. Troost door argumenten: Herwaardering van een filosofische en christelijke traditie, in Nederlands Theologisch Tijdschrift 68, 7–22.

JEDAN, C. 2017. The Rapprochement of Religion and Philosophy in Ancient Consolation: Seneca, Paul, and Beyond, in VAN KOOTEN, G. H. UND KLOSTERGAARD PETERSEN, A. (Hrsg.) Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World: From Plato, through Jesus, to Late Antiquity, Leiden/Boston: Brill, 159–184.

KIRFEL, E. A. 1997. Tusculanae disputationes – Gespräche in Tusculum. Übers. und hrsg. von E. A. KIRFEL, Stuttgart: Reclam.

KOOTEN, G. H. VAN 2003. Cosmic Christology and Paul and the Pauline School. Tübingen: Mohr Siebeck.

KOOTEN, G. H. VAN 2008. Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity, Tübingen: Mohr Siebeck.

KORSGAARD, C. 1996. The Sources of Normativity, Cambridge: Cambridge University Press.

LEWIS, T. A. 2012. On the Role of Normativity in Religious Studies, in ORSI, R. A. (Hrsg.), The Cambridge Companion to Religious Studies, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 168–185.

LEWIS, T. A. 2015. Why Philosophy Matters for the Study of Religion – and vice versa, Oxford: Oxford University Press.

LONG, A. A. UND SEDLEY, D. N. 2000. Die hellenistischen Philosophen: Texte und Kommentare. Übers. von K. HÜLSER, Stuttgart/Weimar: Metzler.

LUPER, S. 2009. The Philosophy of Death, Cambridge: Cambridge University Press.

LUPER-FOY, S. 1987. Annihilation, in The Philosophical Quarterly 37, 233–252.

MANSFELD, J. 1999. Theology, in ALGRA, K. ET AL. (Hrsg.) The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 452–478.

MARTINEAU, J. 1889. A Study of Religion: Its Sources and Contents. Bd. 1. Revidierte zweite Ausgabe, Oxford: Oxford University Press.

MCDOWELL, M. 2017. Prayer in the Ancient Stoic Tradition: A Preliminary Study with Comparisons to Prayer in the New Testament. Neuausgabe, Los Angeles and London: Sulis.

MCGUIRE, M. B. 2008. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life, Oxford/New York: Oxford University Press.

MEIJER, P. A. 2007. Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods, Delft: Eburon.

MITSIS, P. 2002. Happiness and Death in Epicurean Ethics, in Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science 35, 41–56.

MITSIS, P. 2012. When Death Is There, We Are Not, in BRADLEY, B., FELDMAN, F. UND JOHANSSON, J. (Hrsg.) The Oxford Handbook of Philosophy of Death, Oxford: Oxford University Press, 200–217.

MURPHY, J. G. 1976. Rationality and the Fear of Death, in The Monist 59, 187–203.

NAGEL, T. 1970. Death, in Noûs 4, 73–80.

N.N. 2014. Stoic Six Pack: Meditations of Marcus Aurelius and More, o.O.: Enhanced Media.

N.N. 2017. Stoic Six 2: By Musonius Rufus et al, o.O. Enhanced Media.

OLBERDING, A. 2005. The Feel of Not to Feel It: Lucretius' Remedy for Death Anxiety, in Philosophy and Literature 29, 114–129.

PIÀ COMELLA, J. 2014. Une piété de la raison: Philosophie et religion dans le stoïcisme imperial, Turnhout: Brepols.

PIÀ COMELLA, J. 2016. Prière et „appropriation" des dogmes dans le stoïcisme impérial romain, in Revue de Philologie, de litterature et d'histoire anciennes 90, 139–164.

PIGLIUCCI, M. 2017. How to Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living, London: Rider.

PITCHER, G. 1984. The Misfortunes of the Dead, in American Philosophical Quarterly 21, 183–188.

QUINN, P. L. 1991. Epistemic Parity and Religious Argument, in Philosophical Perspectives 5, 317–341.

RAWLS, J. 1975. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übers. von H. VETTER, Frankfurt: Suhrkamp.

RIDER, B. A. 2014. Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives, in Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science 47, 461–484.

ROBERTSON, D. J. 2016. The Stoic influence on modern psychotherapy, in SELLARS, J. (Hrsg.) The Routledge Handbook of the Stoic Tradition, London and New York: Routledge.

RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B., SKINNER, Q. 1984. Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press.

ROSENBAUM, S. E. 1989. Epicurus and Annihilation, in The Philosophical Quarterly 39, 81–90.

ROSENBAUM, S. E. 1986. How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus, in American Philosophical Quarterly 23, 217–225.

SCHNELLE, U. 2006. Philosophische Interpretation des Johannesevangeliums: Voraussetzungen, Methoden und Perspektiven, in VAN DER WATT, J. G., CULPEPPER, R. A. UND SCHNELLE, U. (Hrsg.) The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological and Philosophical Contexts, Tübingen: Mohr Siebeck, 159–187.

SCHOFIELD, M. 1999. The Stoic Idea of the City. Second edition. Chicago: University of Chicago Press.

SEDLEY, D. N. 1999. Hellenistic physics and metaphysics, in ALGRA, K. ET AL. (Hrsg.) The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 355–411.

SEDLEY, D. N. 2007. Creationism and Its Critics in Antiquity, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

SELLARS, J. 2006. Stoicism. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

SELLARS, J. 2009. The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy, Second edition, London: Bristol Classical Press.

SELLARS, J. (Hrsg.) 2016. The Routledge Handbook of the Stoic Tradition, London and New York: Routledge.

SILVERSTEIN, H. S. 1980. The Evil of Death, in Journal of Philosophy 77, 401–424.

SKINNER, Q. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas, in History and Theory 8, 3–53.

SMART, N. 1968. Secular Education and the Logic of Religion, London: Faber and Faber.

SMART, N. 1969. The Religious Experience of Mankind, New York: Scribner.

SMART, N. 1989. The World‘s Religions: Old Traditions and Modern Transformations, Cambridge: Cambridge University Press.

SMART, N. 1996: Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World’s Beliefs, London: HarperCollins.

THOM, J. C. 2005. Cleanthes’ Hymn to Zeus: Text, Translation, and Commentary, Tübingen: Mohr Siebeck.

TILLICH, P. 1959. Theology of Culture. Hrsg. von R. C. KIMBALL, New York: Oxford University Press.

TSOUNA, V. 2006. Rationality and the Fear of Death in Epicurean Philosophy, in Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science 3, 79–117.

VOGT, K. M. 2008. Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa, Oxford/New York: Oxford University Press.

WARREN, J. 2004. Facing Death: Epicurus and his Critics, Oxford/New York: Oxford University Press.

WILLIAMS, B. 1973. The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality, in DERS. Problems of the Self, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 82–100.

https://de.wikipedia.org/wiki/Religionswissenschaft (letzter Zugriff: 08/01/2019).

https://modernstoicism.com (letzter Zugriff 08/01/2019).

https://learn.modernstoicism.com/p/smrt (letzter Zugriff 08/01/2019).

Dialog

Biblische Ethik nach dem Primat der Autonomie

Stephan Goertz

Katholisch-Theologische Fakultät der JGU Mainz
Professur für Moraltheologie

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.105

1. Zur Möglichkeit einer biblischen Ethik

Die Möglichkeit einer biblischen Ethik hängt vom verwendeten Begriff der Ethik ab. Versteht man die beschreibende Darstellung und ordnende Zusammenstellung von biblischen Aussagen über Moral, Sitte und Recht als eine Form deskriptiver Ethik, dann gibt es ganz selbstverständlich eine biblische Ethik. Beschreibungen und Systematisierungen moralischer Vorstellungen in Geschichte und Gegenwart sind jedoch von der Begründung normativer Behauptungen zu unterscheiden, womit es die Ethik im eigentlichen Sinne zu tun hat. Ethik besitzt gegenüber empirischen Aussagen über Moral einen reflexiven Charakter, sie ist eine normative Disziplin. Während es in deskriptiver Hinsicht eine biblische Ethik unbestreitbar geben kann, ist dies in normativer Hinsicht keineswegs sicher. Können mit Hilfe biblischer Texte normative Aussagen begründet werden?

Die Möglichkeit einer biblischen Ethik hängt aber nicht nur von der Unterscheidung zwischen deskriptiver und normativer Ethik, sondern auch von der Unterscheidung zwischen kognitivistischer und nonkognitivistischer Ethik ab. Wer eine rationale Begründung von Moral nonkognitivistisch als eine Unmöglichkeit betrachtet, moralische Äußerungen also nicht für wahrheitsfähig hält, den werden in den biblischen Schriften vermutlich solche Texte interessieren, die erst gar keine Begründungsansprüche erheben, die aber etwa auf die moralischen Einstellungen von Akteuren Einfluss nehmen wollen. Die Begründungsfrage tritt ebenfalls dann in den Hintergrund, wenn die ethische Aufmerksamkeit sich auf die Genese und das Verstehen von Moral richtet, Ethik sich also als hermeneutische Disziplin begreift. Moral wird in diesem Fall eher als ein Sinnzusammenhang denn als ein Regelsystem verstanden. Dem Normativen kann die hermeneutische Ethik jedoch nicht entkommen, sobald die Frage auftaucht, „warum denn bestimmte Teile der Überlieferung eine besondere Wertschätzung genießen und eine größere Moral prägende Autorität haben sollen als andere Texte oder als Vernunftargumente, die ganz ohne den Rekurs auf die Texte einer Interpretationsgemeinschaft auskommen und dennoch in der Sache zu überzeugenden Schlussfolgerungen gelangen.“[1]

Aus kognitivistischer Sicht, also von der Überzeugung ausgehend, dass praktische Fragen begründungsfähig sind, wird die rationale Prüfung normativer biblischer Texte im Mittelpunkt stehen. Biblische Aussagen sind wie überhaupt alle Aussagen religiöser Instanzen Gegenstand kritischer Prüfung, nicht Ausgangspunkt von Begründungen. Ob es eine biblische Ethik unter dem Vorzeichen des Kognitivismus geben kann, soll im Folgenden geprüft werden.

2. Zur Notwendigkeit rationaler Argumentation

Wenn das „Herz der Ethik“ nicht irrational sein und es in ethischen Fragen um mehr als die Expression von Gefühlen oder die Beeinflussung von Werteinstellungen gehen soll, dann legt sich eine kognitivistische Basis für die Ethik nahe.[2] Aus theologischer Sicht erscheint dies sogar als unerlässlich, weil andernfalls der Glaube an den biblischen Gott zur vernünftig nicht mehr einholbaren Entscheidung geriete. Wir sollen uns nur vom ethisch begründbaren und einsichtigen Gotteswillen binden lassen. „Ein Gesetz, welches der Mensch als den Willen Gottes soll erkennen und anerkennen können, kann (...) nicht heteronom sein.“[3] Auf die schon von Platon (Euthyphron 10a) aufgeworfene Kernfrage jeder religiösen Ethik – ist das, was Gott gebietet, deshalb gut, weil er es gebietet, oder gebietet er es, weil es gut ist? – kann vom Standpunkt der Autonomie die Antwort nur lauten: Das in der Instanz freien Vernunftvermögens als Gut erkannte entspricht dem Willen Gottes. Wer dieses Verhältnis umkehrt und das Gute aus einer göttlichen Willenskundgabe ableitet, zerstört die Möglichkeit, Gott in Freiheit als moralisches Wesen zu erkennen. Gottes Liebe und Gerechtigkeit darf

[1] Lesch, Walter, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, 233f. Vgl. zum Folgenden Goertz, Stephan, Begründen und Erzählen; Ders., Legt die Bibel die Moral oder die Moral die Bibel aus?
[2] Vgl. Quante, Michael, Einführung in die Allgemeine Ethik, 54.
[3] Blumenberg, Hans, Autonomie und Theonomie, 791.

nicht äquivok gegenüber unseren ethischen Begriffen sein. Nur über den Weg der Selbstnormierung kann ein Gebot den Menschen unbedingt beanspruchen, weil nur so das Gute *als Gutes* zur Geltung kommt. Gegenüber jeder Willenskundgabe einer anderen Instanz bleibt eine offene Frage: *Ist das, was mir geboten wird, auch gut*? Behauptungen über den moralisch gebietenden Willen Gottes werden daher mit ethischen Begründungsansprüchen konfrontiert.[4] Die antiautoritäre und antipositivistische Stoßrichtung des Autonomieanspruchs ist nicht zu übersehen. Nur das vernünftig Geprüfte soll gelten dürfen. Wenn es um die Frage der Möglichkeit einer normativen biblischen Ethik geht, dann ist Autonomie als ethische Autonomie in der Bestimmung des Gebotenen zu begreifen. Keine moralische Forderung, die uns in biblischen Texten begegnet, soll sich ethischen Ansprüchen an eine vernünftige Begründung entziehen dürfen. Mit Hans Blumenberg ist zu betonen, dass als autonom nicht jede „individuelle Subjektivität" bezeichnet wird, Autonomie also nicht mit individueller Willkür zu verwechseln ist, die sittliche Norm gleichwohl „nicht insofern transzendent (ist), dass sie der Willkür eines anderen – und sei es des göttlichen – Wesens anheimgegeben wäre."[5] Wer Autonomie als rationale ethische Selbstgesetzgebung begreift und sich damit gegen heteronome Bestimmungen des Gebotenen wendet, der hat damit nicht zugleich jedem menschlichem Individuum personale Autonomie im Sinne tatsächlicher, sittlich freier Entschiedenheit zum Guten unterstellt. Aus der Tatsache, dass die eigene Autonomie stets eine gefährdete ist, darf nicht geschlossen werden, dass auf autonome ethische Begründungen unter Umständen verzichtet werden kann. Die im Zuge moderner Subjektkritik heute etablierte Redeweise von einer relationalen Autonomie der Person wird m.E. missverstanden, wenn damit heteronome Momente in ethische Begründungen eingeführt werden sollen. Sich von anderen (aus vernünftigen Gründen!) in bestimmten Lebenssituationen bestimmen zu lassen ist etwas ganz anderes, als in die Begründung von ethisch Gebotenem person-transzendente Instanzen einzuführen. Die Attraktivität heteronomer Aspekte biblischer Ethik, die es ohne Zweifel gibt[6], hängt davon ab, wie man aus philosophischer und theologischer Sicht Heteronomie definiert und beurteilt. Heteronomie kann nicht deshalb als relevanter Aspekt von Ethik geltend gemacht werden, weil wir sie in biblischen Texten vorfinden. Und wenn man eine biblische Ethik betreibt, die Heteronomie integriert, was ist damit in ethisch normativer Hinsicht gewonnen? Wollen wir aus ethischen und theologischen Gründen eine solche biblische Ethik? Die Fragen sollen zeigen, dass wir nicht umhin kommen, mit nicht-biblischen Argumenten zu begründen, welche Art von biblischer Ethik wir praktizieren wollen. Soll biblisch bezeugte Heteronomie in die Bestimmung des sittlich Gebotenen einfließen, was ich nicht für begrüßenswert hielte, dann wären dafür vernünftige Gründe anzuführen. Jeder Versuch, die normative Geltung eines Moralprinzips (Autonomie, Theonomie, Christonomie, Ekklesionomie) biblischer Ethik biblisch herzuleiten, endet in einem Zirkel. Exegese als Exegese bringt keine Ethik hervor, jedenfalls keine, die begründete Wahrheitsansprüche erheben könnte.

3. Möglichkeiten eines kognitivistischen Ethikansatzes

Wie könnte ein kognitivistischer ethischer Ansatz aussehen? Ein Ansatz also, der mit Gründen richtige von falschen sittlichen Urteilen unterscheidet und davon ausgeht, dass es in Wahrheit Gutes gibt. Die katholische Moraltheologie in thomanischer Tradition versteht das praktisch Gute als das vernünftige Wollen des Menschen (*agere secundum rationem*).[7] Das Gute ist das der Vernunft gemäße Handeln, welches seine inhaltlichen Konturen bei Thomas von Aquin dadurch gewinnt, indem der Mensch sich in ein reflexives Verhältnis zur eigenen Strebenatur setzt. Mit Kant und dem transzendentalphilosophischen Denken wird Freiheit zum Moralprinzip und als die Fähigkeit vernünftiger Selbstgesetzgebung (Autonomie) zum Grund der menschlichen Würde. Der Mensch als sittliches Freiheitswesen ist Zweck an sich selbst. „Als Idee ist transzendentale Freiheit ein Grenzbegriff und zugleich ein normativer Begriff. Als vernünftige Wesen können wir nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln; diese Idee ist niemals voll verwirklicht, sondern uns immer als zu verwirklichende aufgegeben."[8] Grundlose Einschränkungen meiner konkreten Entscheidungs- und Handlungsfreiheit durch andere Personen kann ich nicht wollen.[9] Ebenso wenig kann ich wollen, dass andere den moralischen Status meiner Menschenwürde nicht anerkennen und mich nicht als moralisches Subjekt behandeln.[10] Das unbedingte Sollen resultiert in diesem Ansatz aus dem Werturteil über das menschliche Freiheitsvermögen. Ethische Verbindlichkeit wird damit unabhängig von Aussagen über den Willen Gottes begründet, wofür in der moraltheologischen Tradition etwa die Theologie von Gabriel Vázques (1549–1604) steht.[11] Es war Bruno Schüller, der die Wertschätzung von Würde mit dem biblischen Liebesgebot verknüpft hat.

[4] Dazu näher: GOERTZ, STEPHAN, Autonomie und Theologie.
[5] Ebd. 790f.
[6] Vgl. ZIMMERMANN, RUBEN, Das ethische Subjekt bei Paulus, 137–159.
[7] Vgl. HONNEFELDER, LUDGER, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, 47–56.
[8] RICKEN, FRIEDO, Allgemeine Ethik, 78.
[9] Vgl. ebd. 131.
[10] Vgl. KETTNER, MATTHIAS, Über die Grenzen der Menschenwürde, 292–323.
[11] Vgl. GALPARSORO ZURUTUZA, JOSÉ MARIA, Die vernunftbegabte Natur.

„Demnach wäre jemand der absoluten Geltung des Gebots der Nächstenliebe vergewissert, wenn er beiden folgenden Urteilen sicher sein sollte: 1. Wenn der Mensch Zweck an sich selbst ist, dann gilt (absolut), dass es ihm zukommt, um seiner selbst willen geachtet und geliebt zu werden. 2. Der Mensch ist tatsächlich Zweck an sich selbst.“[12] Das Liebesgebot gilt aufgrund der Gutheit derjenigen göttlichen oder menschlichen Person, dem sich die Liebe zuwendet und nicht, wie bisweilen zu lesen ist, aufgrund des Vorbildes Jesu. „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).“[13] Die Anerkennung der Würde setzt kein religiöses Bekenntnis voraus, sondern kann im Blick auf den Menschen selbst erfasst werden. Gott wird christlich geglaubt und geliebt als derjenige, der den Menschen als Freiheitswesen gewollt und geschaffen hat. Wenn als „Mitte der Schrift“, als „biblische Wahrheit“, in der systematischen Theologie die *unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes* (Thomas Pröpper) „unter allen Umständen, auch in Not, Schuld und Tod“[14] verstanden wird, dann ist diese Normativität der Schrift ethisch anerkennungswürdig. An Jesu eigenem Umgang mit der Schrift ist zu erkennen, dass eine (gewiss in ethischen Fragen) „kritisch und eklektisch“[15] vorgehende Schriftrezeption unter dem Maßstab unbedingter Liebe durch die Schrift selbst legitimiert ist.

4. Fazit

Aussagen über den in Bibel oder Tradition offenbar gewordenen Willen Gottes sind für die Begründung des sittlich Gebotenen nicht konstitutiv. Ethik nach dem „Primat der Autonomie“[16] ist sich jedoch darüber im Klaren, dass Religion ethische *Begründungen* vertiefen, zur *Genese* von Ethos beitragen und eigene *Motive* zum richtigen Handeln bereitstellen kann. All diese Aspekte können Themen einer biblischen Ethik sein. Der christliche Glaube kommt im Letzten nicht im Bereich der uns Menschen möglichen Geltungsbegründung des Sittlichen, sondern im Bereich der uns Menschen überfordernden Grenzen jeder Moral zu sich selbst. „So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten.“[17]

[12] SCHÜLLER, BRUNO, Der menschliche Mensch, 36.
[13] KANT, IMMANUEL, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 408.
[14] KESSLER, HANS, Wie biblisch ist die Systematische Theologie?, 232.
[15] Ebd. 231.
[16] SIEP, LUDWIG, „Ohne Gott kein Gebot“? Religiöse und philosophische Ethik, 209.
[17] WALSER, MARTIN, Mein Jenseits. Novelle, 76.

Bibliographie

BLUMENBERG, HANS, Autonomie und Theonomie, in: RGG[3] 1 (1957), 788–792.

GALPARSORO ZURUTUZA, JOSÉ MARIA, Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung, Bonn 1972.

GOERTZ, STEPHAN, Autonomie und Theologie. Moralische Maßstäbe für die Rede von Gott, in: DANIEL BOGNER/MARKUS ZIMMERMANN (Hg.), Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion, Würzburg 2019 (im Erscheinen).

DERS., Begründen und Erzählen. Lektüren des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moraltheologie, in: CHRISTIAN FREVEL (Hg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (Questiones disputatae Bd. 273), Freiburg i. Br. 2015, 393–414.

DERS., Legt die Bibel die Moral oder die Moral die Bibel aus? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift, in: CHRISTOF BREITSAMETER/STEPHAN GOERTZ (Hg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie Bd. 2), Freiburg i. Br. 2018, 67–81.

HONNEFELDER, LUDGER, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, Berlin 2014, 47–56.

KANT, IMMANUEL, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 385–463.

KESSLER, HANS, Wie biblisch ist die Systematische Theologie? Kritisch-kreative Traditionsvermittlung in heutigen Kontexten, in: MARTIN EBNER ET AL. (Hg.), Wie biblisch ist die Theologie? (Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 25 [2010]), Neukirchen-Vluyn 2011, 221–240.

KETTNER, MATTHIAS, Über die Grenzen der Menschenwürde, in: DERS. (Hg.), Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt a.M. 2004, 292–323.

LESCH, WALTER, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, in: Handbuch Ethik, hg. v. MARCUS DÜWELL ET AL., Stuttgart/Weimar 2002, 231–242.

QUANTE, MICHAEL, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003.

RICKEN, FRIEDO, Allgemeine Ethik, Stuttgart [2]1989.

SCHÜLLER, BRUNO, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982.

SIEP, LUDWIG, „Ohne Gott kein Gebot“? Religiöse und philosophische Ethik, in: JOHANN ACH ET AL. (Hg.), Grundkurs Ethik Bd. 1, Münster [4]2016, 197–218.

WALSER, MARTIN, Mein Jenseits. Novelle, Berlin 2010.

ZIMMERMANN, RUBEN, Das ethische Subjekt bei Paulus. Autonomie und Heteronomie in der Begründung paulinischer Ethik, in: HEIKE OMERZU/ECKART DAVID SCHMIDT (Hg.), Paulus und Petrus (FS Friedrich Wilhelm Horn), Leipzig 2016, 137–159.

Das Selbst-Verständliche, oder: „Whose Autonomy? Which Rationality?“

Eine kurze Replik auf Stephan Goertz

Marco Hofheinz

Professor für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik)
Institut für Theologie und Religionswissenschaft
Leibniz Universität Hannover
Deutschland
E-mail: marco.hofheinz@ithrw.uni-hannover.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.104

In den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts wurden verstärkt die Grenzen einer primär auf Rationalität und Universalisierbarkeit basierenden und auf die Begründung moralischer Urteile abhebende Ethikgrundlegung angemahnt.[1] Spätestens seit den Tagen der „Dialektik der Aufklärung“[2] und der „Kritischen Theorie“ wurde einer Desillusionierung der Vernunft das Wort geredet;[3] vielfach geschah dies, wie etwa im Poststrukturalismus, unter Berufung auf Nietzsche. Es gehört seitdem zu den postmetaphysischen Einsichten, dass die Vernunft (als Singularetantum) plural geworden und ihre (transzendentale) Einheit allein in der Vielfalt ihrer Rationalitäten zugänglich ist,[4] was für die Offenlegung der eigenen Standortgebundenheiten und Perspektivität spricht. Es gibt offenbar keinen neutralen „moral point of view“, keinen unabhängigen Standpunkt eines rein der Rationalität verpflichteten, vernünftigen Moralbeurteilers. Der Moralphilosoph Alasdair MacIntyre hat vor ziemlich genau 30 Jahren von „Rival Justices, Competing Rationalities“[5] gesprochen und beobachtet, „that disputes about the nature of rationality in general and about practical rationality in particular are apparently as manifold and as intractable as disputes about justice.“[6] Bezogen auf Autonomie und Rationalität ließe sich MacIntyres Doppelfrage zu einem „Whose Autonomy? Which Rationality?“ variieren.

Es zeugt von Mut, gegen den Trend das Hohelied auf Vernunft, Rationalität und Begründung von Urteilen anzustimmen, wie Stephan Goertz dies in seinem Eingangsbeitrag tut. Auf diesen möchte ich mit den folgenden Ausführungen kurz replizieren. Wenn Goertz im Blick auf seinen Beitrag für die Tugend des Mutes Respekt gezollt wird, dann in gewisser Weise auch Respekt für die Einseitigkeit, mit der er sein Plädoyer vorträgt, dass sich keine moderne Ethik dem Anspruch und dem unaufhebbaren und unhintergehbaren Recht der freien, gesetzgeberischen Vernunft (Autonomie) entziehen darf. Die Sorge bzw. Frage, die sich mit dieser Einseitigkeit verbindet, ist gleichwohl die, ob diese die eigentliche Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen erlaubt, die sich stellt, und auch die denkerische Leistung derjenigen, die sich ihr bereits gewidmet haben. Eine theologische Ethik wird sich nämlich nicht nur nicht der Herausforderung entziehen dürfen, „zwischen dem unaufgebbaren und unhintergehbaren Recht und der Einbettung jedes Vernunftgebrauchs in gewachsene geschichtliche Zusammenhänge und Strukturen (Institutionen) zu vermitteln“[7]. Sie wird genauer noch zu fragen haben, „ob und in welcher Weise die autonome Vernunft zu ihrer eigenen Aufklärung der Erinnerung an Gottes Willen und Gebot

[1] Vgl. ALASDAIR MACINTYRE, Verlust der Tugend. Vgl. vor allem JOHANNES FISCHER, Verstehen statt begründen.

[2] MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung.

[3] Vgl. in erkenntnistheoretischer Hinsicht: MICHAEL POLANYI, Personal Knowledge; im Blick auf Religionstheorien: GEORGE A. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 28: „Es gibt keinen neutralen Standpunkt, von dem aus ihre konkurrierenden Wahrnehmungen dessen zu beurteilen wären, was den Tatsachen entspricht und/oder irregulär ist.“

[4] Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, 155.

[5] ALASDAIR MACINTYRE, Whose Justice?, 1–11.

[6] A.a.O., 2.

[7] WOLFGANG LIENEMANN, Grundinformation Theologische Ethik, 158. Dort kursiv. Vgl. ERNST TUGENDHAT, Antike und moderne Ethik, 33–56.

bedarf (Theonomie), ohne in einen Klerikalismus der Weltbevormundung zurückzufallen.“[8]

Diese Vermittlungsaufgabe wird seit langem gesehen und es bleibt insofern festzuhalten, dass eine schlichte Entgegensetzung von Vernunft und Gebot, Freiheit und Gehorsam, Autonomie und Heteronomie jedenfalls nicht dem Selbstverständnis einer theologischen (auch nicht einer evangelischen) entspricht.[9] Insofern erlaube ich mir die zugespitzte Frage: Stellt Goertz nicht einen Pappkameraden auf? Auch die gebotsethischen Entwürfe, die einen dezidiert bibelorientierten Ansatz vertreten und wohl am stärksten dem Heteronomievorwurf ausgesetzt sind, vertreten, bei Lichte betrachtet, einen „Vermittlungsansatz“. Um nur drei der Prominentesten schlaglichtartig zu benennen: Rudolf Bultmann etwa versteht den Glauben als freie Tat des Gehorsams;[10] Karl Barth fragt nach dem Willen Gottes und bemüht dazu ein sich konturierendes Schema ethischer Urteilsbildung[11] und auch Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ lässt durchaus eine Hermeneutik des Hörens erkennen.[12] Einen „extremen ethischen Fundamentalismus“[13] im Sinne eines „heteronome[n] Gebotsfundamentalismus“[14] wird man hier wohl kaum unterstellen dürfen.

Mit Rekurs auf den Euthyphron-Dialog bringt Goertz eine bleibend wichtige Frage zur Sprache,[15] die vor allem von angelsächsischen Metaethiker/innen bemüht wird, um die Zirkularität der Gottesidee zu demonstrieren. Die Dilemma-Struktur bringt es mit sich, dass die Überordnung des Prinzips des Guten über Gott ebenso wie die Überordnung Gottes über das Prinzip des Guten unannehmbar ist[16] und entweder in die Negation von Theonomie oder Autonomie mündet. Tertium non datur! „Die Bejahung der jeweils einen Seite und die Verneinung der anderen löst die Idee eines guten Gottes auf. Die aufgewiesene Zirkularität soll die Gottesidee in der Dämmerung einer universalen Skepsis vergehen lassen.“[17] Im Blick auf diesen Zirkelschluss wäre m.E. freilich zu fragen, ob er nicht schlicht und ergreifend, frank und frei konzediert werden könnte. Goertz scheint dazu hingegen nicht bereit zu sein und empfindet dies als eine Zumutung. Karl Barth gibt indes zu bedenken: „[A]uch das werden nur die Tore in ihrem Herzen sprechen: daß dies ein circulus vitiosus sei! Als ob es nicht auch einen circulus virtuosus geben könnte und in dieser Sache geben müßte!“[18] Es ist ja doch zweierlei, sich im Besitz des absoluten Guten zu wähnen und dieses entsprechend vollmundig zu propagieren oder mit der Entzogenheit des zu erfragenden Guten und eines Gottes zu rechnen, der menschlichen Nostrifikationen gegenüber auch *in rebus ethicis* der ganz Andere bleibt. Auf eben den verweist Christus. Als der reiche junge Mann zu ihm kommt und ihn anredet: „Guter Meister“, weist Jesus diese Anrede schroff zurück: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein“ (Mk 10,17f.).

Hier lässt sich lernen: „Biblischer Theologie zufolge ist Gott allein der ‚Gute‘; er unterwirft sich nicht einem ethischen Argument, das höchstens zum Verweis auf ihn werden kann. Wie er selbst, so ist auch das Gute schlechthin den Menschen entzogen; sie können nicht Andere in seinem Namen zum moralischen Guten nötigen; denn niemand wird gut durch Zwang. Mit diesen biblischen Einsichten wird die Kritik an ideologischen Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts pointiert vorweggenommen: Das Gute im Namen einer absoluten Einsicht greift den Mitmenschen in seiner Integrität an und kann sein Leben zerstören. Diese Einsicht richtet sich auch auf die Grundlage einer reinen praktischen Vernunft, die selbst bereits transzendental zu verstehen ist, aber die Lebenswelt und das leibliche Dasein nicht vernachlässigen kann.“[19]

Damit ist wiederum der Bezug auf Kant hergestellt, auf den sich Goertz hinsichtlich des Autonomieprinzips explizit beruft. Theologische Ethik wird Kant zweifellos dahingehend würdigen können, dass er nicht nur die Notwendigkeit einer Läuterung des eigenen Willens von allen eigensüchtigen Bestimmungen, sondern mit der Autonomie auch das Erfordernis eines freien Jas zum rechten sittlichen Handeln statt einer fremdbestimmten Beugung unter ein knechtendes Joch (vgl. Mt 11,29) in Erinnerung gerufen hat. Ein Handeln aus Freiheit entspricht dem Evangelium und ist für eine theologische Ethik gewissermaßen selbstverständlich. Das Selbst-Verständliche wirft freilich die Frage nach dem impliziten Selbst-Verständnis auf: Von welchem Selbst

[8] Lienemann, a.a.O., 162. Dort kursiv.

[9] Vgl. Hans-Richard Reuter, Grundlagen und Methoden der Ethik, 21.

[10] Ausführlich: Konrad Hammann, Rudolf Bultmann und seine Zeit, 227–253.

[11] Ausführlich: Marco Hofheinz, „Er ist unser Friede“, 347–367.

[12] Vgl. u.a. Markus Franz, Handeln in Gottes zukommender Gegenwart, 69ff.

[13] Johannes Fischer, Leben aus dem Geist, 91.

[14] Ders., Theologische Ethik, 85.

[15] Zur Unterscheidung zwischen „bleibend Wichtigem“ und „jetzt Dringlichem“ vgl. Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie, 20; 120–123; 129f.

[16] Im Euthyphron-Dialog geht es freilich, wie man bei Lektüre des griechischen Originals feststellen wird, um die Dekonstruktion eines klaren Begriffs von Frömmigkeit, in dessen Besitz sich Euthyphron wähnt: „Ist etwas fromm [gr. *hosion*], weil es von den Göttern geliebt wird, oder wird etwas von den Göttern geliebt, weil es fromm ist?“ Platon, Eutyphron 10d 5. Vgl. a.a.O., 10c 9ff. Dazu: Alasdair MacIntyre, Geschichte der Ethik im Überblick, 28.

[17] Christofer Frey, Wege zu einer evangelischen Ethik, 23 Anm. 35.

[18] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 95. Dazu: Christian Link, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, 94f.; 100 u.ö.

[19] Frey, a.a.O., 23.

(αὐτός) ist, mit anderen Worten, hier die Rede, wenn von Autonomie, mithin einem αὐτός νόμος statt eines ἕτερος νόμος gesprochen wird?[20] Theologische Ethik wird diesbezüglich nicht anders als von jener Wirklichkeit „in Christus" sprechen können, die Paulus avisiert (vgl. Gal 2,20). Der neue Mensch „in Christus" ist – wie Ernst Wolf in seinem wegweisenden, posthum erschienenen Entwurf „Sozialethik" ausgeführt hat – das „Ziel der ethischen Forderung und [das] Subjekt des ethischen Handelns".[21] Im Grund genommen handelt es sich hierbei um einen identitätsethischen Ansatz, dem Paulus folgt.[22]

Bildet das „Sein in Christus" den Sachzusammenhang paulinischer Ethik, dann wird die vordringlichste Aufgabe einer sich auf Paulus berufenden christlich-theologischen Ethik präzise darin bestehen, dieses „Sein in Christus" (εἶναι ἐν Χριστῷ) zu explorieren; zu erkunden etwa, wie in ihm Sollen und Dürfen, Freiheit und Gehorsam zusammenfallen. Dabei ist nicht an ein abstraktes *esse* zu denken, sondern ein „in Christus" bzw. „im Geist" lokalisiertes *fieri*. Seine Exploration[23] wird früher oder später auf den Umstand stoßen, dass dieses „Sein" narrativ geprägt ist. Die story Gottes in Jesus Christus spielt hier eine entscheidende Rolle.[24] Das „Sein in Christus" umschreibt die Partizipation an dieser story. Hier tritt das Proprium christlicher Ethik in Erscheinung, die genau in dem Sinne narrative und bibelorientierte Ethik ist, dass ihr Interesse der Teilhabe an der story Gottes in Jesus Christus gilt. In diesem Zusammenhang ist paulinisch auch von der Vernunft zu sprechen und zwar als der „erneuerten Vernunft" (Röm 12,2), die an den „neuen Menschen", den Menschen „in Christus" rückgebunden wird.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Es geht mir im Rekurs auf Paulus nicht um eine Selbstabschließung christlicher Ethik, schon gar nicht um den literalen Transport biblischer Normsätze in unsere Zeit (Biblizismus). Aus der Erkenntnis freilich, dass es keinen allgemeinen, neutralen „moral point of view" gibt, der in seiner Abstraktheit so etwas wie eine Totaldeduktion von Normen erlaubt, erwächst freilich die Notwendigkeit der Erkundung partikularer Tradition. Christliche Theologie bezieht sich dabei auf biblische Tradition(en). Diese verweist bzw. verweisen die Theologie freilich – bei genauerer Betrachtung – auf die universale Reichweite von Aussagen, wie etwa die, dass „Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte" (2Kor 5,19). Solche Aussagen durchbrechen auch die Grenzen einer Ethos setzenden bzw. bildenden Gemeinschaft wie der Kirche, die als deren Geltungsbereich gelten kann,[25] und verweisen auf das Gespräch und die Diskussionsmöglichkeiten *extra muros ecclesiae*,[26] etwa mit anderen Ansätzen von Identitätstheorie (im Zusammenhang etwa der Konzeptionen von hermeneutischer Phänomenologie, Alterität, Responsivität und Postfeminismus). Ein reflektierter theologisch-ethischer Umgang mit biblischen Traditionen wird seine Ausrichtung gerade darin gewinnen, dass er deren (gesprächs)eröffnenden Bewegung *nach*-denkend folgt.

[20] Vgl. CHARLES TAYLOR, Quellen des Selbst.
[21] ERNST WOLF, Sozialethik, 16.
[22] Zum Weiteren vgl. MARCO HOFHEINZ, Das gewisse Etwas, 33–46; ders., Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen, 63–80.
[23] Zur Exploration vgl. HANS G. ULRICH, Wie Geschöpfe leben, 45–81 u.a.
[24] Vgl. dazu das story-Konzept von DIETRICH RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 45–51. Zum biomedizinethischen Gebrauch des story-Konzepts vgl. Marco HOFHEINZ, Whose Gift?, 149–184.
[25] Vgl. GERHARD SAUTER, Zugänge zur Dogmatik, 236–240.
[26] Vgl. OSWALD BAYER, Freiheit als Antwort, 45f.

Bibliographie

BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik IV/3. Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus der wahrhaftige Zeuge, Zürich 1959.

BAYER, OSWALD, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995.

FISCHER, JOHANNES, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994.

FISCHER, JOHANNES, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Forum Systematik 11, Stuttgart u.a. 2002.

FISCHER, JOHANNES, Verstehen statt begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.

FRANZ, MARKUS, Handeln in Gottes zukommender Gegenwart. Die Spuren der Ständelehre Luthers in Bonhoeffers und Iwands Gesellschaftsethik, in: MICHAEL BASSE/GERARD DEN HERTOG (Hg.), Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche, FSÖTh 157, Göttingen 2017, 63–84.

FREY, CHRISTOFER, Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung, Gütersloh 2014.

HABERMAS, JÜRGEN, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988.

HAMMANN, KONRAD, Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen, Tübingen 2016.

HOFHEINZ, MARCO, Das gewisse Etwas. Zur Frage nach dem Proprium christlicher-theologischer Ethik, in: GERHARD BÜTTNER u.a. (Hg.), Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 4: Ethisches Lernen, Hannover 2013, 33–46.

HOFHEINZ, MARCO, Whose Gift? Which Love? Das story-Konzept als Typ narrativer theologischer Ethik in der transplantationsmedizinisch-ethischen Debatte zur Lebendspende von Organen, in: MICHAEL COORS/MARCO HOFHEINZ (Hg.), „‚Die Moral von der Geschicht' …". Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege, Leipzig 2016, 149–184.

HOFHEINZ, MARCO, Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen. Explorative Annäherung an eine „selbstdarstellende" theologische Identitäts- und Gemeindeethik, in: MARCUS HELD/MICHAEL ROTH (Hg.), Was ist eine Theologische Ethik, Berlin/New York 2018, 63–80.

HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. [13]2001.

LIENEMANN, WOLFGANG, Grundinformation Theologische Ethik, UTB 3138, Göttingen 2008.

LINDBECK, GEORGE A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994.

LINK, CHRISTIAN, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen, Theologische Studien 2, Neukirchen-Vluyn 2003.

MACINTYRE, ALASDAIR, Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert, Weinheim [3]1995.

MACINTYRE, ALASDAIR, Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (1981), Frankfurt a.M. [2]1997.

MACINTYRE, ALASDAIR, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988.

PLATON, Eutyphron, Werke in acht Bänden 1, hg. von GUNTHER EIGLER, Darmstadt [4]2005, 351–397.

POLANYI, MICHAEL, Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy, London 1958.

REUTER, HANS-RICHARD, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: WOLFGANG HUBER u.a. (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 9–123.

RITSCHL, DIETRICH, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München [2]1988.

SAUTER, GERHARD, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998.

TAYLOR, CHARLES, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

TUGENDHAT, ERNST, Antike und moderne Ethik, in: DERS., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 33–56.

WOLF, ERNST Sozialethik. Theologische Grundfragen, UTB 1516, Göttingen [3]1988.

Miszellen

Do We Need Ancient Texts for Future Ethics? Well, it all Depends

William Schweiker

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.108

1. Introduction

Any look at work in contemporary ethics, that is, moral philosophy or theological ethics, cannot miss the fact that over the last few decades there has been a virtual obsession with ancient ethics. This obsession has not been, in the main, of purely historical interest, but much more in constructive ethical thinking itself. To be sure, there has been a good deal of work recovering and reinterpreting ancient sacred and secular ethics ranging from work in biblical studies to various strands in Greek and Roman thought. From the flood of work in virtue ethics to the retrieval of Stoic and Platonic modes of thought, anywhere one turns, from academic publishers to spirituality sections in bookstores, there will be found claims about ancient ethics as an antidote to the failing of so-called "modern ethics." The trend has caught on among scholars of comparative ethics as well. Some scholars find analogues to Aristotle's ethics in Confucian or Buddhist thought. And there is a renaissance of divine command ethics among theistic thinkers. And, to complete this brief survey, there is also a lot of scholarly work in New Testament studies on the impact of Greco-Roman thought on the moral teaching of the Gospels (was Jesus a kind of Cynic?), the household codes of the Pastoral Epistles, and, of course, Paul's thoughts.

In this situation, one is bound to ask, as this volume of essays does, what does the flurry of work on ancient ethics mean for the *future* of ethics? Over the last several years, I have been involved in and helped to lead an interdisciplinary research program, *The Enhancing Life Project*, funded by the Templeton Foundation, that served as something like a laboratory for answering this question.[1] What follows is *not*, I hasten to add, a report on *The Enhancing Life Project*, since, given its size of thirty-five scholars working together for over three years, it is too grand, diverse, and multifaceted for brief summary. My task in this essay is more focused and personal, namely, to set out what I have learned about the needs for and limits to the use of ancient sacred and secular forms of moral thought for the future of ethics. Call this one scholar's participant/observer account of the state of the debate. But insofar as ethics is—whatever else it is as an intellectual practice—a normative discipline, I will also venture in the last step of my argument some judgments on the question before me, a judgment merely hinted at in the subtitle of this essay.

How then to proceed? I have, first, to explain from my perspective the reason why there has been such concerted effort to reclaim ancient thought in the light of the seeming failure of "modern ethics," a term to be explained below. The second step of this essay outlines a number of themes where ancient thought has invigorated and enriched ethical thinking: moral psychology; the relation of ethics to metaphysics; renewed questions regarding the human good, coinciding with a reclaiming of ethical naturalism; and, time and human fragility as moral realities. The final step of the essay, fully endorsing these advances, returns to *The Enhancing Life Project* and how some scholars made use of ancient ethics. It also notes two insights coming from "modern ethics" that must also, in my judgment, figure in the future of ethics: (1) an affirmation of universal human dignity, and (2) a more complex account of the socio-cultural space of the moral life embodied in differentiated global dynamics. But, first, what is the problem with "modern ethics?"

[1] The Enhancing Life Project (John Templeton Foundation/The University of Chicago/Ruhr Universität Bochum). More information, including details about the individual projects, can be found at http://enhancinglife.uchicago.edu (last visited 30.01.2019).

2. Problems with Modern Ethics

Clarifying what is meant by "modern ethics" requires a full-length study in itself. Granting the impossibility of that task in one essay, we can still clarify three distinctive "features" of modern ethics, the reaction to which is found in the turn to ancient religious and non-religious sources for ethics. What are these features of modern ethics?

First, while he did not know it, Immanuel Kant introduced one distinctive feature of "modern ethics" when in his *Groundwork for the Metaphysics of Morals* and *The Critique of Practical Reason* he claimed to have identified and justified the "supreme principle of morality," what he called the Categorical Imperative.[2] In a similar way, English thinkers like David Hume, Jeremy Bentham, and, later, John Stuart Mill identified the principle of morality as the "greatest happiness principle," that is, the principle of utility: the greatest good for the greatest number of sentient beings, in Bentham's formulation.[3] We need not engage Kant or the Utilitarians here. The point is that they sought to isolate *one* distinctive domain of human conduct as "moral" and then relate the remainder of life to that normative core, to an "ought" of duty. This is a radical shift from ancient ethics insofar as it constricts ethics to defining, defending, and applying a specific normative principle in situations of choice rather than exploring the human good in any comprehensive, if also ambiguous, sense. This seems to delimit both the scope of ethics and the moral life to the domain of duty. Rather than thinking about the good conduct of human life, thinkers enter into endless battles about whether such duty exists and how to justify it, which are questions that belong properly to "metaethics." Little wonder that some thinkers, like Elizabeth Anscombe, argued that we ought to stop work in ethics altogether since the idea of "duty" is dependent on a divine commander and legislator in ways that no longer resonate with modern culture.[4] Other thinkers, like Philippa Foot, argued that we need to retrieve ancient forms of ethical naturalism, that is, that the human good is linked to the kind of creatures we are.[5]

Second, inquiry into the supreme principle of morality meant that modern ethics had been decisively ahistorical and in fact marked by a bias against tradition. One reason for this bias, as many scholars have noted, is that European and English thinkers were trying to escape the horrors of the decades long wars of religion that destroyed whole populations. New, impartial, and binding standards for social and personal life were needed for the sake of social stability and peace. Yet this bias against tradition has also come under fire by current thinkers. Alasdair MacIntrye in his famous book *After Virtue* charged that modern ethics is little more than a hodge-podge of fragments from long-lost traditions, and that the remedy is to reclaim the tradition of Aristotelian-Thomistic virtue ethics.[6] Others, one thinks of Hans-Georg Gadamer and Iris Murdoch, concentrated on refashioning Platonic ethics, while several Christian thinkers turned toward reclaiming the moral wisdom of their specific form of Christian faith.

These first two features of "modern ethics" are closely related to a third and final feature that should be noted. Modern ethics in its different forms shared an aspiration to *universalism*. That is, what is morally right and good applies to all people in all times and in all circumstances. This aspiration had the effect of crowding out the distinctive ways of life and moral discourse—the language games—of particular communities with their own values, norms, and ways of behavior. It also assumed, mistakenly, that it was possible to develop a universally understandable language of morals, cast in terms of rights and duties or utility, which could somehow encompass the vast forms of moral discourse found on this planet. Another impetus to reclaim ancient ethics, especially among religious thinkers, was the appearance of forms of moral *particularism*. The moral particularist insists that the meaning and validity of moral terms and values is always internal to a specific community and that this discourse cannot be "translated" into some abstract moral theory. For Christian thinkers this has meant that one cannot "translate" the Word of God into (say) utilitarianism!

3. Resources in Ancient Western Ethics

The features of "modern ethics" just noted have driven thinkers to search the past for resources to confront current questions. What did they find? Without suggesting any particular logical order to these retrievals of ancient thought—or that any one thinker has addressed them all—we can note several uses of ancient Western ethics. A first domain of ethics in ancient thought that has been retrieved is that of moral psychology. Modern ethics tended to focus on human actions and also moral discourse. In ancient ethics—think of Plato's *Symposium* or St. Paul's woeful cry of moral weakness in Romans 7:19—the moral life was, in good measure, about gaining rational control of one's appetites and emotions. The quality of one's soul (*psyche*) was the focus of the moral life and the search for *eudaimonia*, well-being or happiness. Of course the schools of Greco-Roman thought differed on the meaning of "happiness" (compare the

[2] Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, trans. and ed. Mary Gregor, 51 (4:392); Critique of Practical Reason, trans. and ed. Mary Gregor, 35–37 (5:39–41).

[3] David Hume, A Treatise of Human Nature, ed. Lewis Amherst Selby-Bigge; Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation; John Stuart Mill, Utilitarianism, ed. Roger Crisp.

[4] Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy," 1–19.

[5] See Philippa Foot, Natural Goodness.

[6] Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory.

Beatitudes with the *Vatican Sayings* of Epicurus, for instance). Nevertheless, the rational control of life was basic and that meant the need to explore the various virtues and vices. The explosion of work in virtue ethics noted above in reaction to the psychological "thinness" of modern ethics is a product of this first turn to the ancients. And with this turn, there has also been exciting new work on the emotions as themselves forms of moral knowing, or "upheavals of thought" as Martha Nussbaum nicely put it.[7] By exploring ancients thinkers one could provide a more robust account of human moral consciousness, rather than focusing solely on maximizing utility or following the dictates of pure practical reason. And even those moderns who did explore "sympathy" or fellow-feeling, like Hume, Shaftesbury and others, saw it as non-rational or bound to the norm of utility.

Next, while most of modern ethics, as noted, sought to focus on the distinctly moral phenomenon of the "ought" in terms of duty or utility and thereby to avoid metaphysical or theological reflection within their ethics, not so the ancients. A widespread dictum among ancient western ethical thinkers of virtually every stripe was that one should "live according to nature." The nature in question included human nature, the nature of reality itself and its relation to the divine, and the rational relation between these "natures." Metaphysics was, in Iris Murdoch's famous formulae, a "guide to morals."[8] Of course here too there were differences: Christian conceptions of human nature, creation and reason, e.g. as found among the Alexandrian Fathers, drew on but differed from Stoic pantheistic determinism and Platonic philosophy. What is more, Christian thinkers, drawing on allegorical methods of interpretation associated with readings of Homer and also rhetorical studies, found in scripture ways to read the "book of nature." Here, too, contemporary theologians, like James M. Gustafson or Franklin I. Gamwell, though in different ways, embed their ethical thinking in accounts of reality, in metaphysical outlooks.[9] In part, this return to "nature," and so to metaphysics in morals, has been due to the terror of our ecological crises, which, over the last few decades, has given rise to a host of ecological forms of ethics. Yet even granting that fact, there has been metaphysical speculation within theological and philosophical ethics, often enough spurred on by attention to ancient ethics.

The dictum to live according to nature coupled with a concern for a robust and nuanced moral psychology has led to a third domain in which ancient ethics has been retrieved. In the terminology of contemporary moral theory, this is a concern for "naturalism" in ethics. The idea here is rather straightforward even if modern ethics, especially in its various Kantian forms, rejected naturalism. Put simply, the claim is that if one wishes to understand the "good," flourishing, or well-being of any living being, one must know something about that being's "nature" and thus its needs and capacities. There are worries, of course, by liberal political thinkers about the imposition of some comprehensive conception of the good supposedly rooted in human nature. Nevertheless, in an age of starvation, poverty, child mortality, it would seem that some form of naturalism is needed in ethics. In this light, the idea of a "species nature," and so the good of a living creature, is oddly enough both denied and needed in current thought. Just as it is appears to be needed to address contemporary human problems, it is needed in animal ethics as well, even in Peter Singer's form of utilitarian ethics. However, with advances in biotechnology, the idea that any animal or even a human being has a more or less stable "nature" has been called into question. Further, the massive impact of human action on the planet's environment has led some thinkers, like Bill McKibben, to speak of the "end of nature"[10] and others of the "Anthropocene" as a new geological era.[11] What all of this suggests is that the turn to ancient ethics has sparked renewed debate about the need and plausibility of naturalistic ethics.

A final feature of ancient Western ethics, biblical and non-biblical, that has sparked renewed interest focuses on the fallibility and fragility of human life and with it questions about human time. Ancient thinkers were profoundly aware of the radical contingency of human existence and the ways in which human hopes are easily dashed by the fates, the gods, sin, or even God. Aristotle taught, for instance, that not everyone would attain happiness (*eudaimonia*) insofar as human well-being is not just a matter of virtuous character, as the Stoics claimed, but also material and social flourishing. In the biblical texts, we find in Job, for instance, that ill befalls one as a result of sin; whereas Deuteronomy teaches that a life of covenant fidelity to YHWH is what is required to flourish in this life. Jesus seems to have qualified this equation of fidelity and flourishing (and its inverse) in some of the healing stories, while St. Paul looked for a transformation of the human heart to redress fault and sin (cf. Romans 12). More generally, ancient thinkers debated whether or not virtue alone defined happiness, or in Jesus' case the inversion of Roman virtues (cf. Matthew 5–7), or if the human good was not a matter of pleasure or a mix of virtue and other goods. Certainly, the eschatological outlooks found in the

[7] MARTHA C. NUSSBAUM, Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.

[8] IRIS MURDOCH, Metaphysics as a Guide to Morals.

[9] FRANKLIN I. GAMWELL, The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God; JAMES M. GUSTAFSON, Ethics from a Theocentric Perspective.

[10] BILL MCKIBBEN, The End of Nature.

[11] For a recent collection of essays on geopolitical concept of the Anthropocene see CELIA DEANE-DRUMMOND, SIGURD BERGMANN, and MARKUS VOGT, Religion in the Anthropocene.

Gospel of Mark and in Paul's letters provide new and different frameworks for thinking ethically: if the end is near or is dawning in the ministry of Jesus, new possibilities for human life open. Little wonder that eschatological discourse has played a large part in contemporary Christian ethics whereas questions about human fault and evil, as well as human fragility, challenge ethical thinking. Stated otherwise, the themes of fault, fragility, and contingency provided a framework to explore the ethical interrelations of the human good, moral psychology, and reality itself.

4. The Future of Ethics?

These summary insights on ancient Western ethics return us, briefly, to exemplary scholarship within *The Enhancing Life Project*. The reason for this return to the *Project* is simple enough to grasp. Insofar as there is an interest among people throughout time and in every culture in enhancing life—and so enriching, deepening, rendering more responsive and vulnerable to others, and also resilient life—then a framework of ethical thinking needs more resources than simple claims about justice, duty, or utility, no matter how important these are. This is all the more the case since too much contemporary thought virtually equates enhancement with biotechnological extension or strengthening of human life against the onslaught of age and death. Scholars in the *Project* thereby availed themselves of ancient insights in order to provide a more nuanced and livable understanding of "enhancement."

Allow me to note a few exemplary research agendas in order to make the point. Maria Antonaccio (Bucknell University) explored environmental sustainability by drawing on a host of classical and modern thought whereas Ruben Zimmermann (Mainz) developed, in light of New Testament texts, an "ethics of surrendering rights," in ways that counter modern "rights talk" as well as ancient ideas of *eudaimonia*. Aasim Padela (University of Chicago) drew on Islamic Law to outline medical objective beyond mere preservation, while Michael Ing (Indiana University) showed how ideas of "vulnerability" are important in Confucian thought about enhancing life. In fact, several scholars (Pamela Sue Anderson (Oxford), Kris Culp (University of Chicago) and Heike Springhardt (Heidelberg) each explored, in different ways, the connection between vulnerability and enhancing life. Martin Wendte (Tuebingen) examined claims about the Christ as healer and physician even as Daniel Sulmasy (Georgetown) explored medically enhancing life at the hour of death. Another physician, Ruth Farrell (Cleveland Clinic), drew on scholarship in philosophy and religious studies in order to provide a broader framework for understanding concerns surrounding prenatal testing. Finally, Guenter Thomas (Bochum) examined the interrelations of faith, hope and love, while my own work examined the forms of freedom implied in multiple levels of goods that must be integrated in order for life (human and non-human) to be enhanced. Many others could be noted, from those working on longevity research, to cell-phone use among youth in Israel, to female genital mutilation in Kurdistan, and asceticism in Jainism as a practice of enhancing life. While not drawing on the same ancient sources or even exploring the interrelated features of ancient Western ethics noted above, each of these projects, and others too, looked to the past for resources to break away from contemporary overly technological forms of thinking about enhancing life. In doing so, each research project opened new and exciting avenues of thought for the future of ethics.

If "the proof is in the pudding," as the pragmatic American mind likes to put it, then one important outcome of *The Enhancing Life Project* was that in the face of the current and future means of "enhancing" life, scholars most look everywhere, including the past, for resources to meet ethical challenges. In this sense, the *Project* vindicated the use of ancient sources for the future of ethics. And yet, in concluding, the individual projects also endorsed, explicitly or implicitly, two insights from modern ethics. First, in ways that broadened and deepened *some* strands of the holy scriptures of the monotheistic religions, the research that comprised *The Enhancing Life Project* unabashedly endorsed the modern insistence on the equal moral dignity of each and every human being. Ancient forms of tribalism or ethnocentrism that constrict the boundaries of moral dignity are simply no longer plausible in a globalized world. In fact, they are dangerous, and, therefore, thinkers must use ancient sources while finding within them openings to a chastened moral universalism. Second, insofar as ethical reflection is always also reflection on human social existence, the future of ethics cannot rely on the social and political theories of the ancient Western world, forms of thought that endorsed, for example, slavery as an economic necessity, or military conquest as a means of governance. The global age requires global modes of thought and analysis, as well as a commitment to human freedom and various forms of democratic governance. Here too, *The Enhancing Life Project* mediated between the wisdom of the past and the realities of the current age. Thus, even in the retrieval of ancient insights and forms of ethical thinking, some modern convictions abide and must abide.

"Do we need ancient texts for future ethics? Well, it all depends." That is to say, we can and must draw on ancient texts in contemporary and future ethics, but only, I submit, if certain modern convictions inform our use of those ancient resources. In this way, the work of ethics is a fully hermeneutical enterprise, that is, the work of ethical interpretation of human life, which seeks to orient life intelligently and in ways that in fact respect and enhance life's integrity.

Literature

ANSCOMBE, ELIZABETH, "Modern Moral Philosophy," Philosophy 33 (1958): 1–19.

BENTHAM, JEREMY, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Oxford: Clarendon Press, 1907).

DEANE-DRUMMOND, CELIA, SIGURD BERGMANN, and MARKUS VOGT, Religion in the Anthropocene (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2017).

FOOT, PHILIPPA, Natural Goodness (Oxford: Clarendon Press, 2001).

GAMWELL, FRANKLIN I., The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God (San Francisco CA: HarperCollins, 1990).

GUSTAFSON, JAMES M., Ethics from a Theocentric Perspective 2 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981, 1984).

HUME, DAVID, A Treatise of Human Nature, ed. LEWIS AMHERST SELBY-BIGGE (Oxford: Oxford University Press, 1978).

KANT, IMMANUEL, Critique of Practical Reason, trans. and ed. MARY GREGOR (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

KANT, IMMANUEL, Groundwork of the Metaphysics of Morals, trans. and ed. MARY GREGOR (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

MACINTYRE, ALASDAIR, After Virtue: A Study in Moral Theory (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

MCKIBBEN, BILL, The End of Nature (New York NY: Anchor Books, 1989).

MILL, JOHN STUART, Utilitarianism, ed. ROGER CRISP (Oxford: Oxford University Press, 1998).

MURDOCH, IRIS, Metaphysics as a Guide to Morals (London: Allen Lane, 1992).

NUSSBAUM, MARTHA C., Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge University Press, 2003).

Wahrheit. Das vergessene ethische Stichwort

Jan Assmann

Prof. em. für Ägyptologie, Universität Heidelberg
Hon.Prof. für Religionstheorie und Kulturwissenschaft, Universität Konstanz
E-Mail: jan@assmanns.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.103

„Wahr ist, was uns verbindet" schrieb Karl Jaspers 1949 in seinem Buch *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*[1] und bestimmte damit die Wahrheit als Grundlage menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Dieses Buch war aus der Erfahrung der NS-Zeit entstanden, in der in Deutschland die Lüge herrschte und die ganze Welt mit Zwietracht, Krieg, Mord und Zerstörung überzog. An diese Periode dachte Jaspers auch zehn Jahre später, als er in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises 1958 feststellte: „Daher ist die Unwahrheit das eigentlich Böse, jeden Frieden Vernichtende: die Unwahrheit von der Verschleierung bis zur blinden Lässigkeit, von der Lüge bis zur inneren Verlogenheit, von der Gedankenlosigkeit bis zum doktrinären Wahrheitsfanatismus, von der Unwahrhaftigkeit des einzelnen bis zur Unwahrhaftigkeit des öffentlichen Zustandes."[2]

Jaspers ging es um die Sozialität der Wahrheit und die Antisozialität der Lüge. In ihrem sozialen Aspekt impliziert Wahrheit den Begriff der Gerechtigkeit, und es scheint alles andere als ein Zufall, dass manche alte Sprachen einen Begriff kennen, der beides, Wahrheit und Gerechtigkeit, bezeichnet wie *aša* im Altpersischen und *ma'at* im Altägyptischen.[3] Auch hier geht es um Wahrheit als eine soziale, Frieden und Gemeinschaft stiftende Kraft im Gegensatz zu persisch *drug*, ägyptisch *isfet* womit Lüge, Trug und Unrecht als Gemeinschaft zerstörende Gegenkräfte bezeichnet werden. Wo es um die Sozialität der Wahrheit geht, ist sie von Gerechtigkeit nicht zu trennen.

Die Wahrheit, die uns verbindet, möchte ich die „moralische Wahrheit" nennen. Daneben gibt es die mathematische Wahrheit (2+2=4), die historische Wahrheit (an der Historizität von x, z.B. des Holocaust, ist nicht zu rütteln) und die Glaubenswahrheit. Mathematische und historische Wahrheiten können bewiesen werden. Sie zu leugnen ist daher töricht. Moralische und Glaubenswahrheiten dagegen können nicht bewiesen werden. Sie erfordern daher mehr als Wissen.

Glaubenswahrheiten können nur bezeugt werden. Das versucht Jesus Pilatus klar zu machen, als er auf die Frage, ob er ein König sei, antwortet: „Ich bin geboren und in die Welt kommen, um die Wahrheit zu bezeugen (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ Joh 18,37). Wer aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme." Da stellt Pilatus – und man kann es ihm nicht verdenken – seine berühmte Frage „Was ist Wahrheit?" Jesus spricht von einer Wahrheit, die nicht von dieser Welt ist und daher nicht erforscht, erkannt und gewusst, sondern geglaubt und bezeugt werden will, im Grenzfall dadurch, dass man für sie stirbt.

Diese Wahrheit kennt bereits das Alte Testament. So spricht Gott bei (Deutero)Jesaja zu seinem Volk:

> Ihr seid meine Zeugen (atäm ᶜedi) spricht der Herr,
> und mein Knecht, den ich erwählt habe,
> damit ihr wisst und glaubt und erkennt,
> dass ich es bin.
> Vor mir war kein Gott
> und so wird auch kein anderer nach mir sein. (Jes 43,10)[4]

Die Glaubenswahrheit ist nicht von dieser Welt und setzt daher eine Intervention von außen voraus, wofür sich der Begriff der Transzendenz eingebürgert hat. Diese Intervention nennen wir „Offenbarung". Glauben im strengen Sinne bezieht sich auf das Nicht-Evidente, auf keine empirische Weise Erkennbare, nur durch göttliche Offenbarung Zugängliche, wie es das Judentum in der Sinai-Offenbarung, das Christentum in Gestalt Jesu und der Islam in den Mohammed zuteil gewordenen Offenba-

1 JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.
2 JASPERS, Dankesrede, 13.
3 S. hierzu ASSMANN, Ma'at.

4 Vgl. auch Jes. 44,8: Fürchtet euch nicht und erschreckt nicht!
Habe ich's Dich nicht seit langem hören lassen und dir verkündigt:
ihr seid meine Zeugen!
Ist auch ein Gott außer mir?
Es ist kein Fels, ich weiß ja keinen.

rungen kennt. Den „heidnischen“ Religionen ist dieser Begriff von Offenbarung und damit auch der Begriff des „Glaubens“ im prägnanten Sinne fremd. Paulus hat diesen neuen Begriff prägnant formuliert: „Wir wandeln nicht im Schauen, sondern im Glauben“ (2Kor 5,7).

Moralische Wahrheit dagegen beruht nicht auf Offenbarung, sondern auf Erfahrung. Sie ist keine Sache des Glaubens, sondern der Erziehung, des Gemeinsinns und der Überlieferung. Das ist die Wahrheit der Weisheit, die sich im Zusammenleben bewährt, die Zeit und Gedächtnis braucht, um erfahren und überliefert zu werden. Bewähren heißt im Gedächtnis der Gesellschaft bewahrt sein. In einer gedächtnislosen Gesellschaft kann sich nichts bewähren.

Moralische Wahrheit erfordert in erster Linie Gedächtnis und Verantwortung, d.h. ein Bewusstsein dessen, was man anderen schuldig ist, erstens im Sinne der Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, zweitens im Sinne des Gewissens, des Bewusstseins eigener Schuld, und drittens im Sinne der Treue gegenüber eingegangenen Verträgen und Verpflichtungen.

Dies ist genau die Wahrheit, auf die sich der altägyptische Begriff der Ma’at bezieht, der sowohl Wahrheit als auch Gerechtigkeit bezeichnet. Das ist nicht Zeichen mangelnden Unterscheidungsvermögens, sondern eine ganz bewusste Gleichsetzung. Wenn es um die Wahrheit geht, die uns verbindet, dann ist sie ohne Recht und Gerechtigkeit nicht zu haben. Lüge und Unrecht spalten und vergiften die Gesellschaft. Diese Weisheit ist mindestens 4000 Jahre alt. Zum Begriff der moralischen Wahrheit gehört ein Begriff moralischer Zeit, in der alles Handeln Folgen hat. Die *Lehre für Merikare*, ein Text aus dem 19. oder 18. Jh. v. Chr. nennt das mit einem Ausdruck aus der Zimmermannssprache „die Verfugung allen Handelns“.[5] Indem die Handlungen wie Nut und Feder ineinandergreifen, entsteht eine sinnerfüllte Zeit, in der sich das Gute lohnt und das Böse rächt. Noch Shakespeare verwendet dasselbe Bild aus der Zimmermannssprache, wenn er Hamlet sagen lässt: *the time is out of joint*, – „die Zeit ist aus den Fugen“ – solange nämlich das Böse, der Königsmord, nicht gerächt ist. In der moralischen Zeit darf nichts folgenlos bleiben. Daher kommt es auf das Gedächtnis an, um in dieser Zeit leben und bestehen zu können. In einem Papyrus aus dem frühen 2.Jt. beklagt einer den Zerfall der Erinnerung und damit der Verständigung, die auf Wahrheit beruht: „Zu wem kann ich heute noch reden? Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage.“[6] Handeln im Sinne der moralischen Wahrheit ist Arbeit an einem Zusammenhang, der zugleich sozial und zeitlich gedacht ist. Sie hält die Gemeinschaft, aber auch die Zeit zusammen.

Die Glaubenswahrheit ist ebenfalls mit einem besonderen Zeitbegriff verbunden. Auch hier geht es um die Konstruktion eines Zusammenhangs, in dem nichts Gutes unbelohnt und nichts Böses ungestraft bleibt. Hier aber ist es Gott, der diesen Zusammenhang stiftet, indem er „die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern *und* an der dritten und vierten [Generation] von denen, die mich hassen, der aber Gnade erweist auf Tausende hin denen, die mich lieben und seine Gebote halten.“ Die Glaubenszeit ist aber darüber hinaus noch durch ein ganz neues Prinzip bestimmt: das Prinzip der Verheißung, das auch den Begriff der Wahrheit determiniert, um den es hier geht. Die Verheißung – im Alten Testament geht es um das Gelobte Land und das Leben des Volkes Israel darin in Gemeinschaft mit Gott, im Neuen Testament geht es um die Erlösung der einzelnen Seele von Sünde und Tod – beruht auf Offenbarung, und diese Offenbarung begründet jene neue Art von Wahrheit, die nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden kann.

Auch die auf dieser Wahrheit beruhende Glaubenszeit kann aus den Fugen gehen, dann nämlich, wenn der Glaube verblasst. Nietzsche hat dieses Verblassen als den Tod Gottes diagnostiziert und als dessen Folge die „Heraufkunft des Nihilismus“[7] und ein „Zeitalter ungeheurer Kriege, Umstürze, Explosionen“ vorhergesagt. Diese Prophezeiung ist eingetroffen. Nach dem letzten und ungeheuersten dieser Kriege aber hat ein Teil der Menschheit, zu deren Wortführern Karl Jaspers gehörte, begonnen, sich – anstatt in völligen Nihilismus zu verfallen – auf die andere, die moralische Wahrheit zu besinnen. Zu diesen Vertretern der moralischen Wahrheit gehörte in vorderster Linie auch Thomas Mann. Im Jahre 1943, zwei Jahre vor Ende des Krieges und acht Jahre vor der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte durch die 1945 gegründete UNO schrieb er in einem Brief: „Die Tendenz zu irgendeiner Art von Welt-Organisation ist unverkennbar vorhanden und nichts dergleichen ist möglich ohne eine bestimmende Dosis säkularisierten Christentums, ohne eine neue Bill of Rights, ein alle bindendes Grundgesetz des Menschenrechts und Menschenanstandes, das unabhängig von Staats- und Regierungsformen ein Minimum an Respekt vor dem Homo Dei allgemein garantiert.“[8] Die Formel „säkularisiertes Christentum“

[5] Merikare P 123, s. ASSMANN, Ma’at, 61. Die „Lehre für Merikare“ (der Titel ist modern) ist auf drei Papyri aus dem 14. und einem Ostrakon aus dem 13. Jh.v.Chr. erhalten. Der Text datiert sich in die 10. Dynastie und inszeniert sich als Lehre des verstorbenen Königs Achthoes an seinen Sohn und Nachfolger Merikare. Entstanden ist er vermutlich um 1800 v.Chr., wird aber von manchen neuerdings auch ins Neue Reich datiert, die Zeit der Handschriften. Für eine Übersetzung s. BRUNNER, Altägyptische Weisheit, 137–154, Zitat S. 154 Z. 189.

[6] Papyrus Berlin 3024, s. ASSMANN, Ma’at, 61. Der Papyrus Berlin 3024 stammt aus dem Mittleren Reich (um 1800 v.Chr.) und enthält einen der bedeutendsten Texte der altägyptischen Literatur, der unter dem modernen Titel „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ bekannt ist. S. ALLEN, The Debate, 95.

[7] NIETZSCHE, Werke Bd XV, 137.

[8] Zitiert nach DITHMAR, Mose, 114f.

meint nichts Anderes als die moralische Wahrheit, die zur Grundlage eines globalen Grundgesetzes erhoben werden soll. Dieses Stichwort gilt es heute dringender und entschlossener als je zuvor zur Geltung zu bringen.

Bibliographie

ALLEN, JAMES P., The Debate between a Man and his Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature, Leiden/Boston 2010.

ASSMANN, JAN, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

BRUNNER, HELLMUT, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich/München 1988.

DITHMAR, REINHARD, Mose und die Zehn Gebote in Thomas Manns Erzählung ‚Das Gesetz', Ludwigsfelde 1999.

JASPERS, KARL, Dankesrede. Wahrheit, Freiheit und Friede (1958), online zugänglich unter https://www. friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media. php/1290/1958_jaspers.pdf, S. 7–13 (zuletzt geprüft 22.01.2019).

JASPERS, KARL, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, Werke. Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI, Berlin/New York, Bd XV.

Diskussionsthesen der Herausgebenden

Thesen zur Biblischen Ethik zwischen Lebenskunst und Auslegungskunst

Dorothea Erbele-Küster

Privatdozentin für Altes Testament
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-mail: erbele.kuester@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.117

Prolegomena: Ethik als Lebenskunst

1. Ethik reflektiert auf das menschliche Handeln angesichts der Widersprüche und des Scheiterns. Dieses Nachdenken zielt auf das richtige Handeln oder anders gesagt das gute und glückliche Leben. Sprache und Sprechakte erzeugen dabei moralische Signifikanz. Diese Frage nach dem guten Leben ist verwoben mit den grundlegenden Bestimmungen des Menschseins durch seine leibliche und damit endliche Existenz, die sich Dritter verdankt und auf die sie in vielfältigen Relationen bezogen ist. Die leibliche Existenz ermöglicht und begrenzt zugleich das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis und daher auch die (ethische) Erkenntnis.

2. Reflexion auf das gute Leben realisiert sich entsprechend in der Selbstsorge und der Sorge für den Anderen und vermittelt zwischen beiden. So verstanden ist Ethik Lebenskunst. Diese Ethik der leiblichen Existenz versucht die unterschiedlichen Dimensionen des Menschen wie Sozialität, Sinneswahrnehmungen, Emotionen, Reflektieren und Handeln zusammenzudenken. Da sich menschliches Leben und Handeln in der Zeit vollzieht, ist die Kategorie der Zeit grundlegend für die Ethik. Zeit ermöglicht und begrenzt Handeln. Die Natalität ist daher eine Grundbestimmung der Ethik.

Biblische Ethik der leiblichen Existenz zwischen Endlichkeit und Gotteszeit

3. In alttestamentlichen Texten steht die Leiblichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen, die seine Wahrnehmungsfähigkeit beinhaltet und sich in den unterschiedlichen Relationen zur Welt entfaltet, zentral. Sie gestaltet sich in der Zeit unter den Bedingungen der Endlichkeit. Häufig werden narrative Elemente gewählt, die so auf formaler Ebene der Zeitlichkeit menschlicher Existenz Rechnung tragen. Das lebensnotwendige Tätigsein und Handeln, das sich auf die Gegenwart konzentriert, erhält in der Gotteszeit, die biblisch als ausgedehnte Weltzeit gedacht wird, einen Deutehorizont.

Biblische Ethik der (altorientalischen) Antike und die Auslegungskunst

4. Ethik als Reflexion auf das gute und gerechte Leben ist nicht begrenzt auf philosophische Abhandlungen, sondern lässt sich auch in Texten des Alten Testaments zurückfinden bzw. in der Auslegung dieser. Die Literaturwerdung der alttestamentlichen Schriften hat an der Weisheit Mesopotamiens und Ägyptens sowie an der griechischen Philosophie partizipiert. Entsprechend gilt es den vielschichtigen Wissenstransfer zu untersuchen, der dann weiter in der frühchristlichen Rezeption seinen Lauf nahm.

5. Der Exegese als Auslegungskunst kommt dabei eine ethische d.h. kritische Rolle zu mit Blick auf die Texte und ihre Rezeptionsgeschichte. Es gilt zu untersuchen, wie die sprachlichen Konzepte der biblischen Kulturgemeinschaft die Reflexion auf moralisches Handeln beeinflussen.

6. Ein rezeptionsästhetischer Zugang beleuchtet darüber hinaus die ästhetische Teilhabe am Text. Das ethische Potential der biblischen Textwelten liegt im Überschreiten des Vorfindlichen und in der Ermöglichung von Empathie.

Hermeneutische Vermittlung biblischer Aussagen

7. Ethische Reflexion vollzieht sich zuerst einmal im Referenzraum der Texte bzw. rezeptionsästhetisch gesprochen in der Begegnung zwischen dem Text in seiner spezifischen literarischen Form und den Lesenden bzw. der jeweiligen Rezeptionsgemeinschaft. Die literarisch-ästhetische Untersuchung der antiken Texte kann damit Impulse für gegenwärtige Diskurse geben jenseits einer reinen Materiallieferung. Ethische Reflexion bildet sich bereits im innerbiblischen Diskurs ab: so werden Wertvorstellungen innerbiblisch aus-

gelegt. Die deskriptive Erfassung der normativen Ethiken in ihrer Geschichtlichkeit und in ihren unterschiedlichen Genres zeigt daher die Chancen, Schwierigkeiten und Brüche in den Kontextualisierungsversuchen ethischer Normen auf.

8. Es zeichnen sich zwei einander ergänzende Modelle ab wie Normativität gedacht werden kann: zum einen die implizite ethische Signifikanzerzeugung der Sprachform, und zum anderen die kontextuelle Relevanz der Texte in ihren Deutungsangeboten im Akt des Lesens in der jeweiligen Interpretationsgemeinschaft.

Eine theologische Ethik ohne Schriftbezug ist keine theologische Ethik!

12 Thesen zur bleibenden Relevanz der Bibel für eine theologische Ethik

Ruben Zimmermann

Professur für Neues Testament und Ethik
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-mail: ruben.zimmermann@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.116

CC BY SA

Grundlagen: Warum braucht die theologische Ethik die Bibel?

1. Eine theologische Ethik muss sich in Beziehung zur Bibel setzen, wenn sie als theologische Ethik von rein vernunftbezogenen Moralphilosophien oder rein empiriebezogenen oder nutzenorientierten Anwendungssethiken unterscheidbar bleiben will. Zugespitzt formuliert: *Eine theologische Ethik ohne Schriftbezug ist keine theologische Ethik. Der Schriftbezug ist ein unverzichtbares Wesensmerkmal der theologischen Ethik.*

2. Der Schriftbezug ist sowohl für offenbarungstheologisch begründete Theologien als auch für auf Glaubenserfahrung basierende Theologien konstitutiv. Denn zum einen wird das Wort Gottes, das wir in Jesus Christus wahrnehmen können, insbesondere durch die Bibel hörbar. Zum anderen kann der Gegenstand des Glaubens, nämlich Jesus Christus, sein Leben, Tod und seine Auferstehung nicht anders als mit Bezug zu den biblischen Schriften benannt werden (s. Präambel des Ökumenischen Rats der Kirchen). Darüber hinaus wird auch eine narrative Theologie die Reflexion der eigenen Lebensgeschichte in den Horizont der (Meister-)Erzählungen des Glaubens, d.h. der Bibel, stellen bzw. sie erst in diesem Kontext wahrnehmen und sprachlich artikulieren können.

3. Eine theologische Ethik, jedenfalls evangelischer Prägung, kann weder Vernunft und Erfahrung, noch Bekenntnisschriften oder Lehramt gleichbedeutend mit der Bibel als Basis und Quelle der Ethik-Reflexion anerkennen.

4. Durch den Schriftbezug setzt sich die theologische Ethik einem Referenzrahmen aus, der jenseits der eigenen Vernunft und Sprache sowie des eigenen Kontexts und Anwendungsfeldes liegt (*extra nos*). In der theologischen Handlungsreflexion gesteht ein Ethiker/eine Ethikerin damit nicht nur die Grenzen des eigenen Horizontes ein, sondern traut auch der in der Schrift bewahrten Tradition ein Wahrheitsmoment zu, das Eigengewicht innerhalb des ethischen Urteils beanspruchen darf.

Hermeneutik: Wie kann ein Bezug zur Bibel hergestellt werden?

5. Die Bibel ist ein zeitlich, sprachlich und inhaltlich begrenztes Dokument des Glaubens. Diese kontextuelle Verhaftung sollte es verbieten, die Schriften der Bibel oder Teile daraus für Letztbegründungen und universalistische Geltungsdiskurse zu missbrauchen. Eine Bezugnahme der Ethik auf die Bibel kann nur durch eine reflektierte *hermeneutische Vermittlung* erfolgen.

6. Im gegenwärtigen theologisch-ethischen Diskurs lassen sich folgende *problematische Bibelbezüge* wahrnehmen, die es zu vermeiden gilt:

a) Zeigefinger-Referenz: Vermeintliche biblische Normen dienen als Basis deontologischer Ableitungen. (Die Bibel gebietet …)
b) Ballast-Referenz: Vermeintliche biblische Normen werden historisch relativiert und letztlich als zeitbedingt abgeworfen. (Zu biblischer Zeit dachte man, heute wissen wir …)
c) Steinbruch-Referenz: Vermeintliche biblische Normen werden aus eklektischen Zusammenstellungen einzelner Verse gewonnen. (Das sagt die Bibel zur Homosexualität …)
d) Feigenblatt-Referenz: Biblische Texte werden hier und da in ethische Ausführungen eingestreut, ohne eine substantielle Bedeutung dafür zu haben. (… wie übrigens auch schon in der Bibel steht.)

7. Eine theologische Ethik sucht insbesondere die Beziehung zur ‚impliziten Ethik' der biblischen Schriften. Um den

ethischen Gehalt der Texte wahrnehmen zu können, bedarf es einer differenzierten *Methodik*, wie sie etwa mit meinem achtperspektivischen „Organon" zur Analyse der impliziten Ethik biblischer Texte gegeben ist.[1]

8. Während die Konzentration auf das gelebte Ethos frühchristlicher Personen oder Gemeinden dem fragilen Konstrukt historischer Hypothesenbildung ausgeliefert ist und eine dogmatische Rezeption von zeitlosen biblischen Prinzipien oft normativen Vorentscheidungen unterliegt, gewinnt man mit der *Hinwendung zum Text als Text* in seiner literarisch-ästhetischen Gestalt eine Mittelposition, die die kulturell-zeitlich Gebundenheit ebenso wie die überzeitliche Verallgemeinerung des literarischen Artefakts in eine konstruktive Spannung bringt.

9. Über die Geltung biblischer Normen muss die *auslegende Gemeinschaft* in konkreten Lebenskontexten je und je neu in einen konstruktiven Streit treten. Die Auseinandersetzung mit der impliziten Ethik der Bibel führt zur Ausbildung ethischer Identität der sie rezipierenden Individuen und Gemeinschaften.

Wie die implizite Ethik der Bibel selbst zeitlich und kulturell gebunden ist, so bleibt auch ihre Auslegung und Übertragung jeweils zeitlich und kulturell begrenzt.

Die Biblische Ethik und die gegenwärtige Ethik: Was kann die Bibel für den gegenwärtigen Ethik-Diskurs beitragen?

10. Die ‚implizite Ethik' der Bibel ist vielfältig. Sie zeichnet sich durch eine Pluralität von Schriften, Sprachformen und Begründungsweisen aus, die auch im Bezug der Ethik aufgenommen werden sollten. Die Einheit der biblischen Ethik ist durch den Kanon der Schriften bestimmt. Diese Einheit ist eine Referenz-Einheit der christlichen Erinnerungsgemeinschaft. Sie ist eine Einheit in Vielfalt, also zugleich ein Bekenntnis zur Diversität und Unterschiedlichkeit von Werten und Normen, ohne in Beliebigkeit abzugleiten.

11. Die Bibel kann *materialiter* Inspirationen für den aktuellen ethischen Diskurs geben (z.B. Gemeinschaftstreue, Gnade, Verzicht), die auch in Wertehierarchien eingebunden sind (z.B. Liebe statt Freiheit/Glück als höchste Norm). Eine bibelbezogene theologische Ethik sollte sich bemühen diese Begrifflichkeiten und Konzepte weiter zu kultivieren und ihnen gerade auch in ihrem kontrafaktischen Gehalt (Visionen des Friedens …) Bedeutung beizumessen. Der bereits innerbiblisch angelegte Normenstreit ermöglicht auch Relativierungen und kritische Abgrenzung gegenwärtiger Ethik gegenüber einigen biblischen Normen (z.B. Unterordnung der Frau), wobei wiederum die Bibel selbst als Orientierung für Kritik und Geltung hilfreich sein kann (z.B. Gal 3,29: Christuszugehörigkeit relativiert das Geschlecht).

12. Die biblische Ethik gibt auch *formaliter* Anregungen für den gegenwärtigen Diskurs, indem z.B. nicht-rationale Begründungsweisen (narrative, metaphorische, doxologische Ethik-Reflexion), die Rolle der Emotionen in der Handlungsreflexion, die literarisch inszenierte Vielfalt und Konkurrenz abweichender Normen aufgenommen werden. Die biblischen Sprachformen können auch in aktuellen Anwendungsfeldern der Ethik neu entdeckt werden (z.B. narrative medicine[2]; bilanzierende Lebenserzählung in der Gerontologie; apokalyptische Figurationen angesichts des Klimawandels).

[1] Vgl. dazu RUBEN ZIMMERMANN, Die Logik der Liebe. Die ‚implizite Ethik' der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs, BThS 162, Neukirchen-Vluyn 2016, 37–123.

[2] Vgl. RITA CHARON et al., The Principles and Practice of Narrative Medicine, New York 2016.

Thesen zur patristischen Ethik und ihrem Verhältnis zu den biblischen Texten

Ulrich Volp

Professur für Kirchen- und Dogmengeschichte (Schwerpunkt: Alte Kirche)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-mail: uvolp@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.114

Einleitende Thesen

1. Angesichts der Tatsache, dass ein großer Teil der erhaltenen Literatur der Kirchenväter Exegese ist, kann von einer prägenden Bedeutung der biblischen Narrative und der anthropologischen Grundannahmen der biblischen Texte auf die Entwicklung der christlichen Ethik in der Antike ausgegangen werden.

2. Damit ist die Frage aber noch nicht annähernd beantwortet, in welcher Form diese Prägung Einfluss genommen hat – ob etwa die patristischen Ethiken „auf dem Boden des Evangeliums" entstanden sind, ob sie eher „ein Produkt des griechischen Geistes" sind, oder ob die Ethik der Kirchenväter das Ergebnis ganz anderer Herausforderungen war.

Thesen zur Entstehung patristischer Ethik

3. Deutungsversuche der patristischen Ethik sind in der Vergangenheit im Wesentlichen drei unterschiedliche Wege gegangen: Zum einen wurde versucht, Abhängigkeiten von bestimmten philosophischen Tugendlehren zu rekonstruieren (Epikur, Stoa, Aristoteles, Platon). Ein zweites Vorgehen bestand darin, die Ethik von einem oder mehreren Grundbegriffen her zu verstehen, die als für die patristische Ethik bestimmend analysiert wurden (der menschliche Wille, Gerechtigkeit, Jüngerschaft, Glaube und Liebe usw.). Der dritte Ansatz profilierte die Originalität patristischer Ethik gegenüber der philosophischen Ethik oder gegenüber den antiken Vulgärethiken. Alle drei Ansätze sind nicht unangemessen und haben unserem Verständnis der patristischen Ethik erheblich genutzt.

4. Gleichzeitig haben sich diese drei Ansätze auch als unzureichend erwiesen, denn sie nehmen die (theologische, soziale, rituelle usw.) Kontextbedingtheit der antiken ethischen Überlegungen oft nicht ausreichend auf. Jede Erforschung patristischer Ethik muss versuchen, die Fragen und Herausforderungen zu benennen, die hinter ethischen Äußerungen der Kirchenväter liegen.

Zum Verhältnis von Bibel und patristischer Ethik

5. In der bisherigen Erforschung der patristischen Ethik wurde mit Recht auf große Differenzen zwischen „biblischer Ethik" und „philosophischer Ethik", aber auch auf manche Übereinstimmungen z.B. zwischen paganer Popularethik, neutestamentlicher Gemeindeethik und deren Rezeption bei den Kirchenvätern hingewiesen.

6. Genauso bedeutend ist allerdings auch die historische Entwicklung zentraler Muster christlicher Lebensführung, die weder unmittelbar in der philosophischen Tradition noch in der Bibel bereits ausgebildet vorliegen: Märtyrertum, Virginitität, Demut als monastische Lebensform usw.

7. Auch die oft in Anschlag gebrachten Kategorien „Intellektualismus" und „Gemeindeethik" erklären die zu beobachtenden Differenzen und Entwicklungen alleine nicht.

8. Als Konsequenz daraus verbietet es sich, unbedarft von einem unmittelbaren oder mittelbaren Prozess der Applikation biblischer oder philosophischer Ethik auf die Lebensführung der antiken Christen auszugehen.

9. Dies bedeutet positiv formuliert: Um das Verhältnis zwischen biblischer und patristischer Ethik bestimmen zu können, müssen zunächst die Fragen rekonstruiert werden, auf die ethische Konzepte und Vorstellungen Antworten zu geben versuchten.

10. Zu einem solchen kontextorientierten Ansatz gehört die Einbettung der ethischen Konzepte in die sehr unterschiedlichen exegetischen Traditionen der Alten Kirche.

11. Schließlich ist im Auge zu behalten, welche Art von „Bibel" jeweils das Verhältnis patristischer Ethik zur Schrift determiniert. In vielen Fällen ist es etwa die Septuaginta, die für Kirchenväter die heilige Schrift konstituiert. Im Prozess

der Kanonbildung verändert sich das, worauf man sich bezieht, jedoch fortlaufend. Auch für die Entwicklung eines ausdifferenzierten Verhältnisses zum Judentum, zur Heilsgeschichte, zu Gesetz und Evangelium usw. hat der sich in den ersten Jahrhunderten immer wieder wandelnde Bezugstext enorme Konsequenzen. Diese Situation bedeutet auch eine grundlegende Differenz zu einer theologischen Ethik heute und ihr Verhältnis zur Bibel.

Die Bedeutung der patristischen Ethik für heutige „Ethik“

12. Die Erforschung der patristischen Ethik verspricht ein großes Potenzial für ein besseres Verständnis der ethischen und anthropologischen Parameter, von denen alle ethischen Überlegungen in christlich geprägter Kulturen geprägt sind.

13. Einer Betrachtung jener christlichen (Väter-)Texte, die erstmals auf systematische Art theologische Ethik formulierten, sollte nicht weniger Bedeutung zugemessen werden wie die jener klassischen ethischen Texte der antiken Philosophie, in denen viele ethische Grundfragen ebenfalls zum ersten Mal philosophisch durchdrungen wurden.

14. In manchen christlichen Kirchen besitzen die Kirchenväter eine eigene Autorität als *doctores ecclesiae* oder als Garanten der Orthodoxie. Ein ethischer Dialog kann mit diesen Kirchen nicht an den antiken Texten vorbei geführt werden. Auch die Reformatoren waren nicht ohne Ehrfurcht vor der patristischen Ethik. Deshalb gehört sie auch für die reformatorischen Theologien zur Geschichte und Gegenwart der Ethik.

Sechzehn Thesen zur Autorität der Bibel für die Theologische Ethik aus lutherischer Perspektive

Michael Roth

Professur für Systematische Theologie und Sozialethik
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-mail: michroth@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.118

Einleitende Thesen

1. Es gibt nicht *die* Bedeutung *der* Bibel, sondern verschiedene christliche Gemeinschaften messen ihren Glaubensurkunden unterschiedliche Bedeutungen zu. Die Frage nach der Autorität der Bibel ist daher immer auch eine hermeneutische Frage: Welche Rolle ist der jeweiligen Gemeinschaft angemessen? Die folgenden Überlegungen geschehen aus lutherischer Perspektive.

2. Die Frage nach der Bedeutung der biblischen Schriften für die Ethik ist nicht gleichbedeutend mit der Frage nach dem Wesen der Theologischen Ethik. Die biblischen Schriften könnten auch außerhalb der Theologischen Ethik Bedeutung haben, umgekehrt könnte es Konzeptionen Theologischer Ethiken geben, die der Bibel keine Bedeutung beimessen.

3. Um nicht die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für die Theologische Ethik und den biblischen Schriften für diese zu vermischen, muss man zunächst klären, welche Bedeutung der christliche Glaube für die Theologische Ethik hat und welche Bedeutung die Schrift für den Glauben hat.

Thesen zur Theologischen Ethik

4. Die Ethik ist (neben Dogmatik und Fundamentaltheologie) Teildisziplin der Systematischen Theologie.

5. Dogmatik, Ethik und Fundamentaltheologie gehören zusammen. Nur in der gegenseitigen Durchdringung von Dogmatik, Ethik und Fundamentaltheologie kann die Aufgabe der Systematischen Theologie geleistet werden, den Gehalt des Glaubens (Blickrichtung der Dogmatik) in der Weise darzulegen, dass sein Wahrheitsanspruch (Blickrichtung der Fundamentaltheologie) in Bezug auf das menschliche Leben (Blickrichtung der Ethik) erwiesen wird.

6. Es wäre ein Missverständnis, wenn man die Theologizität der theologischen Ethik darin sähe, dass hier von Glaubenssätzen ethische Folgerungen abgeleitet würden. Dies würde nicht nur die Theologische Ethik zu einer Geheimwissenschaft für Eingeweihte machen, die die Prämissen derselben teilen, sondern zudem den christlichen Glauben als ein Für-wahr-Halten von Aussagesätzen missverstehen: Glaube ist nicht ein bestimmtes Für-wahr-Halten von *Aussagen* über die Welt, sondern eine *bestimmte Wahrnehmung* der Welt. Der christliche Glaube ist eine bestimmte Weise, die Welt anzuschauen. Er ist eine Perspektive, die uns Dinge so oder so sehen lässt. Wir schließen nicht aus unserer Perspektive, wie wir die Dinge sehen oder sehen müssten, sondern unsere jeweilige Perspektive lässt uns die Dinge so und so wahrnehmen. Kurz: Der Glaube ist kein Begründungszusammenhang, sondern ein Entdeckungszusammenhang. Daher kann sich die Theologische Ethik nicht gestalten als Ableitung von Aussagen über die Welt, sondern ihre Aufgabe ist es, die Wahrnehmung der Welt in Form disziplinierten Nachdenkens darzulegen. Sie macht so auf Züge der Wirklichkeit aufmerksam, die sich im Glauben zeigen.

7. Unterschiedliche Menschen stehen natürlich immer in unterschiedlichen Orientierungszusammenhängen praktischer Lebensführung und haben daher *unterschiedliche* Weisen, die Welt anzuschauen. Auch nicht-theologische Ethiken besitzen einen bestimmten Standort, von denen aus sich ihnen Welt zeigt. Wenn die theologische Ethik darlegt, wie sich ihr die Dinge auf Grund ihres Standortes zeigen, nimmt sie teil am allgemein-ethischen Diskurs: Hier werden unterschiedliche Züge der Wirklichkeit einander vorgetragen und einander auf unterschiedliche Dinge aufmerksam gemacht. Die Theologische Ethik kann an diesem Diskurs dann teilnehmen, wenn sie ihre Überzeugungen nicht mit einem Verweis auf christliche Glaubensaussagen und korrekten Ableitungen aus denselben begründet, sondern durch einen Verweis auf die Züge der Wirklichkeit, die sich *im Glauben*

zeigen. Sie beschreibt dann nicht, wie man die Welt *sehen müsste*, wenn man sich auf bestimmte Glaubensaussagen verpflichtet hat, sondern wie man im Glauben die Welt *tatsächlich sieht*.

8. Methodisch unterscheiden sich theologische und nichttheologische Reflexionen nicht, unterschieden ist das, was jeweils dem Denken und Verstehen ausgesetzt wird, anders formuliert: unterschieden ist, auf was der jeweilige Denker aufmerksam geworden ist und was er im Verstehen und Denken zu gewinnen und zu bewähren sucht. Daher ist eine Theologische Ethik immer „Ethik in theologischer Perspektive".

9. Das, worauf eine lutherische Ethik aufmerksam geworden ist und was sie im Verstehen und Denken zu gewinnen und zu bewähren sucht, sind nicht besondere materialethischen Forderungen, sondern eine – durch die hermeneutische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beschriebene – besondere Wahrnehmung der Welt. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob das Feld des Ethischen als Bereich gesehen wird, um seine Existenzberechtigung zu erweisen oder von dem göttlichen Freispruch aus wahrgenommen werden darf. Die Grundfrage der lutherischen Ethik ist nicht „Was soll ich tun?", sondern „Was ist mir gegeben?". Dies sei aber nur am Rande bemerkt.

Zum Verhältnis von Glaube und Schrift

10. Weil nach protestantischem Verständnis der Glaube nicht als Gehorsam verstanden wird, der sich unter eine Autorität beugt, kann auch die Schrift nicht als Autorität verstanden werden, unter die sich der Glaube in Gehorsam beugt. Die christliche Gemeinschaft kann sich nicht auf die Autorität einer vergangenen Zeit verpflichten, der sie sich in Autorität beugt, die Schrift muss sich vielmehr immer wieder von neuem als lebendig erweisen. Die Schrift muss sich bewahrheiten.

11. Die Bedeutung der Schrift ist nicht Inhalt des christlichen Glaubens. Inhalt des christlichen Glaubens ist Jesus Christus, sein Leben, Tod und Auferstehung. Die Schrift ist nicht Inhalt des christlichen Glaubens, sondern Mittel (und zwar herausragendes Mittel) der christlichen Glaubens*bildung*. Seit der Antike geschieht Verkündigung und Lehre faktisch immer (in ganz unterschiedlichem) Bezug auf die Schrift.

12. Verkündigung und Lehre geschehen aber nicht nur in (ganz unterschiedlichem) Bezug auf die Schrift, vielmehr gibt es auch immer Anleitungen, wie die Schrift in der Verkündigung zum Klingen gebracht werden kann. Die Bekenntnisschriften sind Anleitung zum Schriftgebrauch. Sie sind „Grammatik zur heiligen Schrift". Wir begegnen nicht „der" Schrift, sondern immer bereits einer bestimmten „Verarbeitung" der Schrift. Die Schrift ist immer schon in einer bestimmten Weise „vertont". Und es ist diese oder jene Vertonung, die uns für das Christentum gewinnt und uns formt.

13. Nicht nur die Schrift, sondern auch bestimmte Lieder, bestimmte Liturgien, bestimmte Gebete prägen den Horizont, in dem sich die je spezielle Weltwahrnehmung einstellt, sei es die reformierte, die katholische oder die lutherische.

14. Neben (und vor allem im Rahmen von) anderem ist uns die Bibel bleibend aufgegeben. Der Kanon ist folglich eine Richtschnur in dem Sinn, dass er faktisch die maßgebliche Lektüre für die Christenheit ist, nicht aber in dem Sinn, dass er in letzter Eindeutigkeit normativ verbindlich sein könnte.

Zur Bedeutung der Schrift für die „Ethik in theologischer Perspektive"

15. Die biblischen Schriften sind streng genommen nicht Teil der Ethik in theologischer Perspektive, sondern gehören – wie die Verkündigung und der ihr antwortende Glaube – zu ihrer Voraussetzung.

16. Die Ethik in theologischer Perspektive legt dar, wie sich die Welt dem jeweiligen Ethiker/der Ethikerin zeigt (s.o.). Dabei kann der Ethiker/die Ethikerin durchaus auch auf die Schrift zurückgreifen, um sich und sein Sehen zu verstehen und in die Glaubensgemeinschaft einzuordnen (nicht zu begründen!). Allerdings greift er nicht auf „die" Schrift zurück, dies wäre eine völlig unhistorische und hermeneutisch unreflektierte, biblizistische Vorgehensweise. Er begibt sich in den Kontext, wie ihm in seiner Glaubensgemeinschaft die Schrift gegeben ist, d. h. im Zusammenhang mit den Anleitungen zum rechten Schriftgebrauch, wie sie in den Bekenntnissen vorliegen oder auch den Liedern, die ihn die Schrift immer bereits auf eine bestimmte Weise erschlossen haben.

Tentative Thesen zur Bedeutung der biblischen Texte für ethisches Arbeiten

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Post-Doc Stipendiatin des Gutenberg Nachwuchskollegs
im Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-mail: rmeyerzu@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.115

Voraussetzung: ein relationales Grundverständnis

1. In der Explikation der Innenperspektive des Glaubens lässt sich die Relation Gottes zu den Menschen als eine irreduzibel plurale Einheit verstehen: Pluralität ist durch die Vielzahl der menschlichen Relate, Textgattungen, Zeiten und Orte (d.h. Kontexte) und den Fortgang der Relationsgeschichte gegeben. Sie ist zugleich Reichtum und Sand im Getriebe der Theoriebildung (auch der ethischen). Einheit besteht in der Einheit der Relationsgeschichte und der Einheit des trinitarischen Gottes als dem einen Relat, zu dem die Menschen in vielfältigen Relationen stehen.

Die biblischen Texte

2. Sofern man eine Geistwirkung in der Entstehung, Redaktion, Tradierung, Kanonisierung, weiteren Überlieferung und Rezeption der Texte nicht ausschließt, lassen sich die biblischen Texte in zweifacher Hinsicht als Element der Relation zwischen Gott und Menschen verstehen: Einerseits haben sie die Relation zum Inhalt, andererseits sind sie selbst Produkt der Relation.

3. Die Texte bleiben ein *„corpus permixtum"*: Aufgrund der Beschränktheit, Fehlbarkeit und Sündenverstricktheit der Schreiber, Redaktoren, Tradenten und Rezipienten sind auch die Texte irreduzibel plural, in sich widersprüchlich und z.T. Träger struktureller Gewalt. Sie sind in Formen und Aussagen nicht harmonisierbar oder verlustfrei auf eine „Mitte der Schrift" kondensierbar.

Die Relevanz der biblischen Texte im ethischen Arbeiten

4. Die biblischen Texte haben ihre Relevanz für das ethische Arbeiten heute nicht einfach aus sich selbst, sondern als Botschaft von Relaten. Autorität (in Anlehnung an entsprechende Aspekte des Verständnisses des Begriffes *auctoritas* im Gegenüber zum *potestas*-Begriff bei Augustin) ist nicht den Texten von sich aus zu eigen, sondern ist in erster Linie eine personale Größe.

5. Die biblischen Texte haben als Zeugnis von der Relation zwischen Gott und den *Menschen* (im Sinne des Ergebnisses dieser Relation *und* der Rede von ihr) nur eine eingeschränkte Bedeutung für die gegenwärtige Ethik (qua narrativer Überzeugungskraft, Prägung unserer Kultur, Vorbildfunktion etc.).

6. Als Zeugnis der Relation zwischen *Gott* und den Menschen kann (je aktual) ein höheres Maß an Relevanz der Texte bestehen, *insofern* sich Gott an das fehlbare und unvollkommene menschliche Zeugnis (der Vergangenheit und Gegenwart) bindet und es durch den Geist „je und je" zur Selbsterschließung nutzt.

7. Versteht sich theologische Ethik in theologischer Innenperspektive als Reflexion der Gestaltungsoptionen der Relationen, sieht sie sich selbst als Teil dieser Relationen und erkennt in bestimmtem Sinne eine Autorität der genannten Relate an: Sie können ggf. bekämpft und widerlegt, aber nicht gänzlich ignoriert werden.

Theologisch-ethisches Arbeiten mit den biblischen Texten

8. Das Erschließungshandeln Gottes ist nicht systematisierbar, daher hermeneutisch nicht auf einen bestimmten Ort ethischer Reflexion bzw. Urteilsbildung festzulegen. Es ist aber im Rahmen der Explikation der Innenperspektive des Glaubens auch nicht auszuschließen oder zu unterschlagen. Daher lässt sich m.E. nur festhalten, dass die Texte (als vielfältige und fehlbare Übermittler der Selbsterschließung Gottes) Ort der Suche nach Anregung und Schärfung theolo-

gischer Ethik sein sollten. Dies gilt insbesondere für diejenigen Texte, an denen sich die gegenwärtige Rezeption reibt.

9. Im Blick auf die Funktion biblischer Texte für die theologische Ethik lässt sich damit nur tentativ festhalten, dass diese *nicht* als legitimierend oder begründend zu verstehen sein dürften. (Bibelstellen sind keine *dicta probantia* ethischer Argumentation.) Produktive Funktionen können biblische Texte (i.B. – aber nicht nur – qua inhärenter impliziter Ethik) im ethischen Arbeiten beispielsweise als Faktor von Identitätsbildungsprozessen oder als „Laboratorium des moralischen [damaligen wie gegenwärtigen] Urteils“[1], aber auch als kritischer Anstoß der Infragestellung eigener ethischer Positionen erfüllen.

[1] P. RICŒUR, Das Selbst als ein Anderer, München [2]2005, 173.

Rezensionen

Rezension zu: Christof Breitsameter und Stephan Goertz, Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge

Friedrich W. Horn

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Evangelisch-Theologische Fakultät
Seminar für Neues Testament
E-Mail: fhorn@uni-mainz.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.102

Christof Breitsameter und Stephan Goertz, Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Moraltheologie herausgegeben von Christof Breitsameter und Stephan Goertz, Jahrbuch der Moraltheologie Band 2, Herder Verlag, Freiburg 2018. 271 Seiten, ISBN: 978-3-451-38039-6.

Das Jahrbuch für Moraltheologie versammelt, so die Verlagsauskunft, „themenzentrierte Sammelbände aus dem Bereich der Theologischen Ethik und sucht so eine konstruktive Auseinandersetzung mit anstehenden Herausforderungen sowie mit grundlegenden Fragen christlicher Ethik“. Eröffnet wurde diese neue Reihe im Jahr 2017 mit dem Sammelband: Gender – Herausforderung für die christliche Ethik, hg. von Katharina Klöcker, Thomas Laubach und Jochen Sautermeister. Der rein männliche Beiträgerkreis in dem jetzt zu besprechenden Band 2 ist hochrangig besetzt mit führenden Moraltheologen, Ethikern, Systematischen Theologen bzw. Fundamentaltheologen und Bibelwissenschaftlern, darunter auch zwei evangelische Theologen. Wenn die Bibel gemäß Vaticanum II ‚höchste Richtschnur‘ des christlichen Glaubens sein soll (DV 21), dann besteht erheblicher Klärungsbedarf, wie dieser Maßgabe überhaupt entsprochen werden kann. Das Vorwort spricht eingangs die Hoffnung aus, in den biblischen Texten, die in einem völlig anderen kulturellen Kontext und in einer weit entfernten Zeit entstanden sind, „nicht nur Altes zu erschließen, sondern ein neues Verhältnis zu unserer Zeit, unserer Kultur, den Regeln, denen wir folgen, den Institutionen, in denen wir handeln, zu gewinnen“ (7). Der Band ist so angelegt, dass jeweils ein Bibelwissenschaftler und ein Ethiker/Systematischer Theologe einen Beitrag zu einem von den Herausgebern gesetzten Oberthema bieten, wobei die jeweiligen Beiträge nicht aufeinander Bezug nehmen und auch nicht durch eine Zusammenfassung oder gar Auswertung ins Gespräch gebracht werden. Hier ist ein editorisches Defizit zu beklagen.

Die sechs Oberthemen benennen Grundlegendes: 1. Die theologische Autorität der Schrift; 2. Die ethische Normativität biblischer Texte; 3. Universalität und Partikularität der biblischen Moral; 4. Das Verhältnis von Moralisierung der Religion und Theologisierung der Moral; 5. Das ethische Potential biblischer Texte jenseits des Präskriptiven und 6. Die (genealogische) Frage nach dem Subjektverständnis der biblischen Schriften. Ich stelle im Folgenden ausgewählte Aufsätze aus diesen Oberthemen vor.

Zu Thema 1: Markus Striet eröffnet einen Blick auf die Bibel als ein Buch, das einen Reflexionsprozess abbildet, der Mensch und Gott immer entschiedener in ein moralisch-ethisches Universum einbindet. Was *ius divinum* und *ius divinum naturale* sind, sei nicht frei von historischem Wandel. Daher dürfe das Gesetz, um für Menschen akzeptabel zu sein, nur eines sein, das die Freiheitswürde und ein mit dieser einhergehendes Recht kennt (38f). Wenn es eine normative Anweisung der Bibel gebe, dann diese: „Selbst zu denken und sich in seinem Denken Rechenschaft vor dem Gott abzulegen, der Gerechtigkeit will, der aber zugleich auch die Freiheit liebt, ist die normative Anweisung, die in ihr steckt“ (43). Johannes Schnocks widerspricht der Option, alttestamentliche Texte als handlungsleitend zu bewerten, weil dem die Autonomie des sittlichen Subjekts entgegenstehe (17). Eine Be-

schränkung der Lektüre auf Fragen der Textentstehung sei ebenso problematisch wie eine Beschränkung auf die Rezeptionsästhetik (25). Demgegenüber aktiviert Schnocks wieder die Kategorie des ‚Zeugnisses', um alttestamentliche Texte sozusagen als Vorschläge zu lesen, die unserer Zeit als theologisch bedeutsames Gegenüber einen Spiegel vorhalten (22).

Zu Thema 2: Stephan Goertz, der Mitherausgeber des Bandes, beantwortet die Frage, ob das Studium der Schrift zur Begründung der sittlichen Geltung dessen, was als Gebot Gottes überliefert wird, hinführt mit folgender These: Keine Auslegung der Schrift könne ein *ius divinum* als sittlich unbedingt geltendes *ius divinum* aufweisen, ohne dabei Gefahr zu laufen, in eine die Moral beschädigende Heteronomie abzugleiten. Demgegenüber solle gelten: „Jeder Rekurs auf einen göttlichen Willen bleibt ethisch anfechtbar, solange der Anspruch, der mit ihm verbunden wird, nicht in der Instanz der praktischen Vernunft legitimiert worden ist" (68). Überdies sei biblischen Texten, die als ethisch anfechtbar erscheinen, von der Mitte der Schrift, der unbedingten zuvorkommenden Güte und Liebe Gottes, kritisch zu begegnen (80). Beispielhaft führt Lutz Doering solche innerbiblische Kritik am Beispiel der Sabbatheiligung und der Ehescheidung durch, insofern in der Verkündigung Jesu die Schöpfungsordnung der Sinaiordnung vorgeordnet wird (56). Hermeneutisch öffnet sich hier zugleich die schwierige Frage, inwiefern Jesu Stellungnahmen zu Toraansprüchen und halachischen Fragen für die sog. Völkerchristen überhaupt vermittelbar sind (65).

Zu Thema 3: Hans-Ulrich Weidemann erkennt ausgehend von der Sexualethik des Paulus als gemeinsames Fundament aller ethischen und ekklesiologischen Aussagen des Paulus die im Christusgeschehen begründete Heiligkeit des Einzelnen und der Gemeinde (120f). Es werde folglich der Geltungsbereich bestimmter Passagen des Buches Levitikus auf die christusgläubigen Nichtjuden ausgeweitet. Dies wiederum führt Weidemann abschließend zu der aktuellen Frage, ob und inwieweit das grundlegende Konzept der Heiligkeit mit levitischen Inhalten zu füllen ist. Eberhard Schockenhoff schlägt vor, die Bergpredigt Jesu ungeachtet ihrer partikularen Kontextualisierung als Jüngerunterweisung in einem universalen Bedeutungshorizont auszulegen (148). Im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft verlören die Imperative der Bergpredigt den Forderungscharakter und nähmen die Gestalt der Handlungsermöglichung an (148).

Zu Thema 4: Ulrich H. J. Körtner beschreibt Moralisierung von Religion und Theologisierung der Moral an Beispielen, die darin konvergieren, dass sie in allen Fällen einem moralischen Verständnis von Religion unterliegen (195). Das gegenwärtige Label ‚Öffentliche Theologie' wird als neue Spielart Politischer Theologie bzw. als eine Form politischer Lobbyarbeit begriffen (197).

Zu Thema 5: Walter Lesch möchte die Bibel als Teil der globalen Literatur- und Kulturgeschichte aufwerten. Unter den zahlreichen Funktionen der biblischen literarischen Kommunikation betont er den Zusammenhang von Erzählen und Handeln, die Aufsprengung geschlossener Weltbilder und die Bildung von Gemeinschaften (235). Die ethischen Potentiale der Bibel gingen daher nicht in einem engeren Sinn in einer theologischen Ethik auf, sondern ließen Knotenpunkte religionsgeschichtlicher Bedeutungsnetze exemplarisch sichtbar werden, die wiederum Lernprozesse zugunsten einer humaneren Welt darstellten. „Der Versuch einer Antwort auf die Frage nach den ethischen Potentialen der Bibel jenseits der Vorschriften führt zu einem vorsichtig optimistischen Ergebnis" (242). Wilfried Eisele erinnert an die Wegmetaphorik im lukanischen Doppelwerk. ‚Der Weg' sei sowohl ein heilsgeschichtliches als auch ein ethisches Konzept, insofern er paradigmatisch Formen gelebten christlichen Lebens zur Darstellung bringe.

Man wünscht nach Durchsicht aller Beiträge dieses Bandes einen Folgeband, der die Beiträger miteinander ins Gespräch bringt. Als ein gewisser Grundzug wird deutlich, dass der biblische Beitrag zu einer gegenwärtigen christlichen Moral keineswegs im normativen Wortlaut der Texte gefunden werden kann, sondern eher in sich durchhaltenden Leitbegriffen wie Gerechtigkeit oder Liebe. Eine rein heteronome Begründung christlicher Ethik, die sich am Gesetz oder am konkreten Schriftwort festmacht, wird durchgehend kritisch gesehen. Weidemanns vorsichtiges Plädoyer für eine am Buch Levitikus orientierte Heiligkeit der christlichen Gemeinde stellt eine Einzelmeinung dar. Mir als evangelischem Theologen fällt auf, dass von Seiten der katholischen Kollegen Kategorien wie Vernunft, Subjektivität, Freiheit und Autonomie der ethischen Entscheidung stark betont werden.

Rezension zu: Paul Metzger, Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive

Frederike van Oorschot

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ökumenischen Institut
Theologische Fakultät
Ruprecht Karls Universität Heidelberg
Deutschland
E-mail: frederike.vanoorschot@oek.uni-heidelberg.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.110

Paul Metzger: Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive. Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2018. 268 Seiten, ISBN: 9783772086489.

Paul Metzger gelingt in seiner Studie eine interessante Perspektive auf die alte und viel diskutierte Frage nach der Autorität der Schrift. Die „umstrittene Autorität" (11) der biblischen Texte beleuchtet der Neutestamentler und Ökumeniker im Licht des Selbstverständnisses der neutestamentlichen Texte. Daraus entwickelt Vf. eine Beschreibung von „Strukturen von Autorität" (224ff), um eine Differenzierung des Autoritätsbegriffs für die Dogmatik zu gewinnen.

Vf. entfaltet im ersten und zweiten Kapitel seines Bandes einen mehrfachen Problemhorizont. Zum einen skizziert er in der Einführung und im ersten Kapitel die kritische Diskussion um den Autoritätsbegriff: Vor dem Hintergrund der Kritik der Aufklärung stehe die Autorität der Schrift massiv zur Debatte (12), was sich auch in den exegetischen Bedenken gegenüber dem Begriff „Heilige Schrift" zeige (16). Vf. möchte dieser Spannung mit der Frage nach dem Selbstanspruch der biblischen Texte begegnen (17). Dazu differenziert er zunächst den Begriff der Autorität: Vf. unterschiedet zwischen Autorität als Gewährleistung, Autorität als Macht und Autorität als Vertrag. Letzteres sei seit der Aufklärung Konsens, da Autorität i.S.e. „Relationsbegriffs" sich qua Vernunft bewahrheiten und gegenseitig anerkannt sein müsse (24). Diese Differenzierung dient sodann als Hintergrund seiner Untersuchung der neutestamentlichen Texte.

Bevor er sich dieser Aufgabe zuwendet, erweitert Vf. den Problemhorizont im zweiten Kapitel. An drei Fallbeispielen wird zunächst die Autorität der Schrift in aktuellen ethischen Diskussionen beleuchtet (Frauenordination, Familie, Homosexualität, 41–52). In Schlaglichtern kommt dann die historische Entwicklung der Autorität der Schrift in den Blick (53–66). Abschließend wird die Diskussion um die Schriftautorität in den unterschiedlichen Konfessionen knapp, aber sehr treffend skizziert (evangelisch, römisch-katholisch, orthodox, evangelikal, 66–119). Ein Problemhorizont in exegetischer Perspektive fehlt überraschenderweise.

Vor diesem Hintergrund analysiert Vf. im dritten Kapitel drei neutestamentliche Texte. In den Blick kommt das Selbstverständnis des Lukasevangeliums anhand von Lk 1,1–4 (122–146), das Selbstverständnis des Johannesevangeliums gemäß Joh 20, 30–31 und Joh 21,24 (147–176), sowie das Selbstzeugnis der Offenbarung des Johannes mit Bezug auf Apk 1,1–3 und Apk 22,6–21 (176–214). Die z.T. sehr knapp gehaltenen Analysen referieren jeweils die Absichten der Texte, sowie das implizit und explizit erkennbare Autoritätsverständnis.

Den systematischen Ertrag bündelt Vf. im ebenfalls knapp gehaltenen vierten Kapitel (221–240). Darin werden nun „Strukturen der Autorität" der biblischen Texte nach ihrem Selbstzeugnis differenziert. Ausgehend von Autorität als einem Verhältnisbegriff unterscheidet Vf. in den biblischen Texten zwei Stufen von Autorität: Diese werde den biblischen Texten zunächst durch die Kirche zugewiesen und dann als eine selbstevidente Autorität erfahren (225). In diesem Sinn handle es sich bei der Schriftautorität auf der einen Seite um eine „gemachte Autorität" i.S. einer Gewährleistung (225). Auf der anderen Seite müsse die Schriftautorität i.S. einer Vertragsautorität verstanden werden, da sie von ihrer „Wirkung" lebe (226). Vf. beschreibt diese Autorität als eine „charismatische Autorität", deren Gültigkeit letzt-

lich auf dem „Evidenzerlebnis“ der Leser gründe, dem andere Formen der Autoritätssicherung vorläufig seien (228). Grund dieser Autorität sei die Botschaft der Texte, i.e. Christus (231). Auch in diesem Sinn handele es sich um eine referentielle Autorität. Ausblickend votiert Vf. vor diesem Hintergrund dafür, exegetisch den Selbstanspruch der biblischen Texte stärker in den Blick zu nehmen. Der Dogmatik hingegen empfiehlt Vf. einen differenzierteren Autoritätsbegriff: „Insbesondere sollte der Bibel keine Autorität an sich zugewiesen, sondern Autorität stets im Zusammenhang von Kirche und Individuum gesehen werden. […] ‚Autorität‘ beschreibt also im Grunde einen komplexen und fragilen Prozess auf dem Weg der persönlichen Glaubensautonomie.“ (239) Dieses prozesshafte Geschehen müsse in der Schriftlehre entfaltet werden.

Metzgers Studie entfaltet zahlreiche anregende Denkanstöße für die theologische Debatte um die Schriftautorität. Zwar ist der Rekurs auf einen relationalen Autoritätsbegriff an sich nicht neu – wie auch die verwendete Literatur zeigt –, aber die Verbindung mit der exegetischen Analyse ermöglicht hilfreiche Fundierungen und neue Perspektiven. An diesem Punkt ist jedoch auch auf zwei Schwierigkeiten hinzuweisen. Zum einen verbleiben die exegetischen Analysen stellenweise recht knapp. Über die Valenz der Befunde im Detail kann an dieser Stelle nicht geurteilt werden – die exegetische Laiin verwundert sich stellenweise jedoch über die z.T. weitreichenden Folgerungen über die Textebene hinaus. Eine breitere Diskussion der untersuchten Textstellen wäre an dieser Stelle wünschenswert. Zum anderen stellt sich eine grundsätzlichere Frage nach dem Ziel und der Anlage des Bandes: Die Untersuchung der biblischen Texte greift an vielen Stellen auf die im ersten Kapitel eingeführte Differenzierung des Autoritätsbegriffs zurück und diese wird auch im abschließenden Kapitel als „Stufen von Autorität“ mit den Befunden der Analyse verbunden. Unklar bleibt in dieser Verschränkung die erkenntnisleitende Perspektive: Soll aus den biblischen Texten eine Differenzierung des Autoritätsbegriffs gewonnen werden – und wenn ja, wie kann diese vor dem Hintergrund der geäußerten aufklärerischen Kritik hermeneutisch begründet werden? – oder dient die Untersuchung der Texte der Überprüfung der dogmatischen Kategorien? Der im vierten Kapitel eingeführte innovative Begriff der „charismatischen Autorität“ lässt diese Frage offen und wäre zu präzisieren. Dabei insbesondere zu klären, wie die Wirkung der Schrift in der Dogmatik zu beschreiben ist. Diese Unschärfe hängt mit einer dritten Schwierigkeit zusammen. Die Breite des skizzierten Problemhorizonts verweist bereits darauf, dass Vf. eine Vielzahl von Problemen mit dem Autoritätsbegriff vor Augen hat. Daraus resultieren eine gewisse Überfrachtung und damit einhergehende Unschärfen. Den LeserInnen zeigen sich mindestens zwei Fragestellungen: Zum einen die ökumenische Strittigkeit der Schriftautorität, die von der Anlage der Studie her im Zentrum zu stehen scheint. Zum anderen die Krise des Autoritätsbegriffs vor dem Horizont aufklärerischer Kritik, wie es das erste Kapitel und die Fallbeispiele nahelegen. Auf beides soll die Differenzierung des Autoritätsbegriffs antworten, die mit Hilfe von – oder im Gespräch mit? – den biblischen Texten entfaltet wird. In dieser doppelten Fragestellung ist die Ebene der Analyse bzw. das Ziel der neutestamentlichen Untersuchung nicht immer klar. Diese Unschärfe mindert die Klarheit der Erträge der an sich sehr interessanten Fragestellung und Reperspektivierung.

Trotz dieser nicht unerheblichen Unschärfen bietet die Studie weiterführende Ansätze in der Debatte um die Schriftautorität, die für ExgetInnen und Systematische TheologInnen gleichermaßen interessant sind. Zum Einstieg in die Debatte bietet die Studie nicht nur einen knappen und hilfreichen Überblick über ökumenische und systematisch-theologische Problemfelder und Forschungspositionen, sondern sie ist als Ausgangspunkt für weitergehende exegetische Studien ebenso geeignet wie als Grundlage für eine differenzierte theologische Debatte um die Autorität der Schrift.

Rezension zu: D.A. Carson (Hg.), The Enduring Authority of the Christian Scriptures

Kinga Zeller

Institut für Systematische Theologie
der CAU Kiel
Deutschland
E-Mail: zeller@email.uni-kiel.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.112

CC BY SA

Carson, D.A. (Hg.), The Enduring Authority of the Christian Scriptures, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 2016. 1256 Seiten, ISBN: 978-08028-6576-2.

Die Frage nach der Autorität biblischer Texte ist in der deutschsprachigen Forschungslandschaft eng verbunden mit der Krise des Schriftprinzips, dernach sich die reformatorische Hochschätzung der Bibel den Herausforderungen des Historismus und (post-)moderner Hermeneutik zu stellen hat. Angesichts der irreduziblen Pluralität und Perspektivität der biblischen Texte eröffnet sich ein breiter Problemhorizont, der Fragen aufwirft wie die nach der Bedeutung der menschlichen Autorschaft der Texte, nach dem Umgang mit nichtgegebener Eindeutigkeit oder nach der Rolle der Lesenden in der Sinnkonstitution. Ob, inwiefern und wie von einer Autorität der Schrift gesprochen werden kann, hängt stark von den Antworten auf diese und weitere Fragen ab. Der hier rezensierte Sammelband gibt viele solcher Antworten vor dem Hintergrund der anglo-amerikanischen Diskurslandschaft und aus einer ausschließlich evangelikalen Perspektive: Der Herausgeber, Donald Arthur Carson, ist Professor für Neues Testament an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield, Illinois (USA) sowie Präsident der Gospel Coalition, einer Vereinigung evangelikaler Kirchen in reformierter Tradition, die in Lehre und Praxis vollkommen mit der Schrift übereinzustimmen strebt (vgl. Präambel der Gründungsdokumente, https://www.thegospelcoalition.org/about/foundation-documents/, zugegriffen am 03.01.2019). Die weiteren Autor*innen bilden laut Umschlagsbezeichnung „a vertiable who's who of evangelical scholars". Wer die Aufsätze liest, weiß damit auch, worauf er/sie sich einlässt.

Die Beiträge erstrecken sich auf 1154 Seiten und gliedern sich in historische, biblische und theologische, philosophische und epistemologische sowie religionsvergleichende Themen und einen abschließenden Aufsatz, der ein Konzept holistischen Denkens skizziert. Der Sammelband enthält darüber hinaus ausführliche Verzeichnisse zu den Autor*innen, antiken und modernen Personen, Sachen sowie referierten Bibelstellen. Diesen ist ein apologetisch anmutender FAQ-Abschnitt vorangestellt, in dem basierend auf den vorangegangen Aufsätzen zentrale Fragen zur Schrift und ihrer Autorität, aber auch zu einzelnen Theologen und weiteren Spezifika in kurzer Form beantwortet werden.

Die gemeinsame theologische Prägung der Verfasser*innen sowie der Bericht von gruppeninternen Textrevisionen und -diskussionen (vgl. xvi) lässt bereits auf eine homogene Haltung bezüglich zentraler Prämissen schließen. Dass diese von denjenigen des Gros deutschsprachiger, universitärer Theologie abweichen und dass sich daran auch ein anderes Vorgehen knüpft, wird immer wieder deutlich. Das allgemeine Verständnis der Schrift steht aus evangelikaler Perspektive fest. Thomas H. McCall fasst es in seinem Aufsatz *Wesleyan Theology and the Authority of Scripture: Historic Affirmations and Some Contemporary Issues* wie folgt zusammen: „The Bible *is* God's Word, and as such it carries God's authority. Given by inspiration of the Holy Spirit, the Bible is absolutely trustworthy and utterly reliable (thus ‚infallible' or ‚inerrant')" (171). Zwei Folgerungen hieraus seien beispielhaft vorgestellt: Zum einen schreibt Bruce K. Walkte in *Myth, History, and the Bible* den Inhalten der biblischen Texte den Charakter einer sog. „*hystorio-poesis*" (542) zu, der sich dadurch auszeichne, dass die Texte sowohl aus historischen Fakten als auch aus „divinely inspired imagination" (562) bestünden. Diese Sichtweise „frees a theologian to subject the narrative to scientific investigation and yet demands faith in the biblical writer's vision" (ebd.). Das Unternehmen einer solchen „wissenschaftlichen Untersuchung" führt Waltke zu dem Ergebnis, dass die Parallelen zwischen mesopotamischen Mythen und Gen 1–11 auf zweierlei Weise erklärt werden könnten: „(1) the Mesopotamian

myths bastardize the historical reality, which the Bible preserves in pure form. This is probably the case of the flood accounts. (2) the Holy Spirit inspired the biblical narrator [sic.] to transform pagan myths to recount *historia* in accord with God's values [...]" (576). Der Erforschung der antiken, nahöstlichen Artefakten und Texte verdanke man wiederum die Hilfe „to profile for the spiritually discerning the vast superiority of the Bible's theology and ethics. The difference is so great that it points to the Bible's heavenly inspiration" (ebd.). – Jede/r möge an dieser Stelle selbst bestimmen, wie tief die Differenzen zur eigenen theologischen Anschauung sind.

Zum anderen ergibt sich aus dieser Grundannahme, dass die Theorie einer doppelten Autorschaft problematisch ist, denn, wie Henri A. G. Blocher in seinem Beitrag *God and the Scripture Writers: The Question of Double Authorship* schreibt, „if God's meaning can be different from the meaning of the human writers, we cannot be sure about *God's* meaning *anywhere*!" (509f., Herv. i. O.) Blocher erklärt, dass die Schreiber Gottes Propheten seien. Als solche seien sie „not aware of many divine intentions (how, when, etc.) *concerning* the things they announced, but it does not follow that the meaning of the words in their minds differed from God's" (509, Herv. i. O.). Die in diesem Zusammenhang problematische Stelle in Joh. 11,50f. wird dahingehend interpretiert, dass hier „God, in judgement, mockingly plays on the words Caiaphas utters; God uses the sounds of Caiaphas's lips and a merely formal similarity of structure, but he does not speak through the *man*. It would be unwise to make his case the model case for biblical prophecy" (ebd., Herv. i. O.). Letzterem Satz mag man zustimmen, woher Blocher aber die Sicherheit nimmt, mit der er seine Interpretation hervorbringt, bleibt sein Geheimnis.

In ihrem Vorgehen sind diverse Autoren sehr bemüht, die eigene Position von der Unfehlbarkeit der Schrift und ihrer Autorität tief in der christlichen Tradition zu verankern und die eigenen geistigen Väter in diese Tradition zu setzen (so bspw. bezüglich Wesleyanischer Theologie im Aufsatz von McCall und ebenso bezüglich der sog. „Old Princetonians" im Beitrag von Bradley N. Seeman: *The "Old Princetonians" on Biblical Authority*). Es scheint den Autor*innen insgesamt darum zu gehen, das gemeinsame Grundverständnis der Schrift zu explizieren und, wo sie es für nötig erachten, zu verteidigen. Bspw. erklärt Peter F. Jensen in seinem Aufsatz *God and the Bible* entsprechende Infragestellungen der grundsätzlichen Identität von Gottes- und verschriftlichtem Menschenwort als Resultat des Zeitgeistes: „In keeping with the culture of our times, it is the human quest to be free, to be regarded as the junior partner of God, which empowers the critique. Once more, then, we are confronted by the human tendency to idolatry [...]" (496). Ähnlich plädiert R. Scott Smith in *Non-Foundational Epistemologies and the Truth of Scripture* gegen einen erkenntnistheoretischen Postfundamentalismus, denn die entsprechenden Ansichten „undermine a high view of Scripture" und ihre Konsequenz „leaves us trying to wrest control of our knowledge and interpretation from the Lord, leaving us unable to listen to the Spirit himself" (869).

Dem Sammelband ist zu Gute zu halten, dass er bezüglich umfassender Fragestellungen konstruktive Vorschläge dazu liefert, wie ein evangelikales Schriftverständnis in der Gegenwart zu denken ist und somit einen profunden Einblick in diese Glaubensrichtung gibt. Auch kann dem Fazit von Richard Lints Aufsatz *To Whom Does the Text Belong? Communities of Interpretation and the Interpretation of Communities* zugestimmt werden: „It is no answer to say that we will simply permit diverse interpretations to continue onward toward the course of yet greater alienation and arbitrariness. Not listening to communities outside of our own provides only a false sense of security" (946). Statt zur Abschottung rät er daher zum offenen Austausch gerade mit jenen, mit denen die Uneinigkeit am größten ist: „We take their ideas seriously [...] with the expectation that wisdom may be found in the strangest of places – even among those who disagree with us" (947).

Sicherlich: Wer sich der historisch-kritischen Forschung, ihren Prämissen und Ergebnissen verpflichtet weiß, dem mögen sich beim Lesen dieses Sammelbandes des Öfteren die Nackenhaare sträuben. Demjenigen, der rezeptionsästhetische Einsichten für ein protestantisches Schriftverständnis fruchtbar machen will, geht es nicht viel besser. Außer Frage steht, dass westlich-kontinentale Theologie an staatlich anerkannten Universitäten anders aussieht als das, was in diesem Sammelband präsentiert wird. Aber evangelikale Ansichten müssen nicht geteilt werden, um sich der Möglichkeit zu öffnen, dass in der Auseinandersetzung mit ihnen auch neue Denkwege angestoßen werden. Ebenso können kritischen Anfragen und notorischen Vorwürfe, die evangelikale Theolog*innen an ihre Opponent*innen richten, als Einladung verstanden werden, sich im eigenen Selbstbild zu hinterfragen. Beides dient, wenn nicht zwangsweise der Verständigung, so doch zumindest der Schärfung und Profilierung der eigenen Position und ihrer Prämissen.

Review of: B.C. Birch et al., Bible and Ethics in the Christian Life: A New Conversation

Dogara Ishaya Manomi

Lecturer at the Theological College of Northern Nigeria (TCNN) and
Ph.D. Candidate at the Johannes Gutenberg University Mainz, Germany
E-Mail: manomitrust@gmail.com

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.113

CC BY SA

Bruce C. Birch, Jacqueline E. Lapsley, Cynthia Moe-Lobeda, and Larry L. Rasmussen, Bible and Ethics in the Christian Life: A New Conversation, Minneapolis: Fortress Press, 2018. XXII. 296 pages, ISBN: 978-0-8006-9761-7.

Bruce C. Birch, Dean and Professor of Biblical Theology at Wesley Theological Seminary, and Larry L. Rasmussen, Reinhold Niebuhr Professor Emeritus of Social Ethics at Union Theological Seminary published a book entitled *Bible and Ethics in the Christian Life* in 1976, with a revised edition published in 1989. However, the present book is not a third revision, as might be expected, but a new book altogether, for two reasons. First, two more scholars, Jacqueline E. Lapsley, Associate Professor of Old Testament and Director of the Center for Theology, Women, and Gender at Princeton Theological Seminary, and Cynthia Moe-Lobeda, Professor of Theological and Social Ethics at the Pacific Lutheran School of Theology, Church Divinity School of the Pacific, and the Graduate Theological Union, have joined in the authorship. Secondly, the context and reality from which the authors approach their reflections, namely, the changing planet and the shift of Christianity from its Euro-West center to the Global South, have changed significantly since 1976 and 1989, which a mere revision could not adequately represent. The "New Conversation" that flows through the book is methodological, paying attention to "method in biblical interpretation, method in ethics, and method in relating Bible to ethics" (p. xix). These three aspects of the conversation reflect and are represented in the three parts of the book.

Part 1 is entitled, "The Bible as Moral Witness." Based on a consensus that Christian ethics is not synonymous with biblical ethics, yet that the Bible remains normative and formative for the Christian moral life, this section discusses and answers the questions: "What is the relationship of Scripture and ethics in contemporary community of faith, in theory and in practice? What is the range of options available in response to this question and how may those options be assessed?" (p. 11). The book regards community—the Israelite community where the OT texts emanated, the early Christian communities where the NT text emerged, the human community today, and the entire Earth community—as a category on which the understanding of the relationship between Bible and ethics rests. Both in the OT and NT, little attention is given to morality as a distinct topic. Instead, morality is just one dimension of community life where the people of God were concerned about how to live with one another, with those outside their faith community, and with the non-human world at large (p. 18). Moreover, it is worth noting that there is no unified system of theology or ethics in the OT and NT as a canon. However, it can be deduced from all of Scripture itself that biblical texts "*witness to the character and conduct of God in the experience of Israel and the early church*" (p. 21, emphasis original).

A discussion on "Biblical Authority" ensues, where the authors first reflect different traditional views and their dangers. The hermeneutical challenges, for instance, imposed by liberation, feminist/womanist, and postcolonial ideas, have pointed out that biblical authority does not reside abstractly in texts. Rather, it only functions as texts are interpreted and used. "When texts are interpreted predominantly from the social locations of the powerful, the rich, the white, the colonizing (and those who benefit from past colonization), and the male culture, then biblical authority is invoked, consciously or unconsciously, to authorize and empower the reigning cultural ideology" (p. 47). In contrast, the authors argue that "the most important authority that Scripture has for us is not its normative force in telling us to do this or not to do that but in the way that it shapes us as people and communities of faith, as it forms our very being" (p. 43). In other words, "questions of biblical authority properly focus not on the Bible itself (…) but on the presence and activity of God. The scriptures themselves attest that it is the transform-

ative power of God, not the text itself, that is to be the focus of our faith" (p. 47). Nevertheless, according to the authors, "the Bible is the unique and authoritative witness to the God of Jesus Christ, who is graciously active in the world" (p. 48). Therefore, exegesis as the practiced art of interpretation should respect both the ancient context of production of the writing and the modern context of reading. Furthermore, exegesis and Christian ethics should move towards each other mutually: exegesis starts with the text within ancient contexts and leads to present contexts; Christian ethics begins with present demands but should draw on the Bible to some extent.

While retaining the primacy of the Bible in ethics, the authors assert that the church "cannot do ethics on the basis of the Bible alone" (p. 52), nor is the Bible self-sufficient for ethical discernment (p. 58). Therefore, they propose two other sources of authority for ethical reflection in Christian ethics. The first is *tradition*, broadly stated, which includes the moral and theological traditions of the church and the history of interpretation of Scripture from its inception to now. The second is *experience*, broadly stated, which includes the knowledge of the socio-political and cultural contexts from which the church seeks to fulfill its mission to the world and shape moral character; and the knowledge of the world and scientific data that come from secular disciplines. The authors argue further that engaging these other authorities in Christian ethical reflection does not trivialize the Bible, but that the Bible itself is an example of how to engage non-biblical sources of authority in ethical reflection. The Bible must, therefore, be in constant and progressive dialogue with other sources of knowledge and insight by which God can be known.

Part one closes with eight "practical guidelines for use of Bible in moral discernment" (p. 87) which can be described as a movement from the present context of interpretation to the historical context and "otherness of the text," including the hidden and diverse voices ("avoid false harmonization"), back to the present reading in community, being aware of what kind of authority one ascribes to the Bible. Thus, the Bible is primarily considered not as a source of concrete rules, but as testimony to God's desire that all humanity and creation might flourish.

Part 2 examines "Elements of the moral life." This discusses how Christians are to perceive the world and how to live in it, in view of their knowledge of God's love for all creation and his desire to see that all flourish, as understood from the Bible, tradition, and experience. In other words, while Part 1 above is dedicated to biblical ethics, this part is dedicated to Christian ethics. Unlike many books on ethics which use the terms "ethics" and "morality" interchangeably, this book differentiates between them: morality refers to the lived (being and doing) aspects of individuals and communities, which are considered good and right, while ethics refers to "disciplined inquiry into morality… Ethics brings self-consciousness, method, intentionality, and sensitivity to the process of discerning what is good and right for any given situation or context" (p. 91). Within a brief exposition of their ethical system, the authors explain their "moral universe" (p. 100), including character formation and responsibility for the global challenges and endangered ecosphere. Thus, Christian ethics should address both the personal aspects of morality (moral actors) and the social-structural dimensions (system).

The authors propose five tasks of ethics and their corresponding questions as follows: first, the *descriptive task*, which asks "What is it?" This task involves an honest diagnosis of what the moral problems are, such as social or structural sin and the destruction it inflicts on the planet and the suffering it causes for humans. Second, the *constructive task*, which asks "What could be?" This task involves seeking alternatives to the structures and practices that hinder other people's flourishing. Third, the *normative task*, which asks, "What ought to be?" This task focuses on God's vision for a flourishing and whole life. These three tasks belong to "moral discernment." Fourth, the *formative task*, which asks, "What forms or malforms us morally?" Fifth, the *practical task*, which asks, "To what action do these questions point?" (p. 93). Towards the end of the book, they add the *transformative task*, which asks, "What disables and enables the moral-spiritual power to do and be what we discern that we ought?" (p. 258). The authors argue that the scope of ethics today should shift from its anthropocentric nature to an ecocentric and biocentric one, involving the whole Earth community as its moral scope.

In light of this, they provide practical guidelines for moral discernment, in which they warn against absolutizing or universalizing morality in Christian ethics, noting that "there is no singular Christian perspective on any moral issue" (p. 163). Other sources of moral wisdom for Christian ethics, apart from Scripture, tradition, and experience, include the Earth and other bodies of knowledge such as reason, natural, social, and behavioral sciences. Moreover, the authors warn that none of the three major ethical theories—duty ethics (deontology), virtue ethics (areteology), and consequences ethics (teleology)—alone is sufficient for ethical reflection and praxis. Instead, lived morality is mixed, pluralistic, and complex in a way that no theory or combination of theories can adequately describe.

Part 3 covers "The Bible, Ethics, and the Moral Life." This section focuses on practical life application of what has been described as biblical moral witness and the elements of the moral life in the previous sections. Here, contemporary examples are given of how individuals and groups, both from the Global North and Global South, practically apply the Bible in ways that reflect ethical, socio-political, and cultural

shifts, and the (need for a) shift from an industrial to ecological civilization.

A discussion on the five practical roles of the church in the moral life of individuals and the community follows. These are that the church serves: as the community for moral formation and identity; as a carrier of moral tradition; as a place for moral discernment and deliberation; as an agent for moral action; and as a moral haven.

The book concludes with a reaffirmation of the five-fold tasks of ethics as the old but renewed conversation. By restating the two changing landscapes that shape the "new conversation," the conclusion reconnects with the introduction and ties up the book effectively. The book concludes with a challenge to the faith community to *act* towards flourishing of the entire Earth community. A bibliography, index of names and subjects, and index of Scripture occupy the final pages of the book.

While the book is lucid, thorough, and deep in its content and argument, some critical and structural observations and remarks can be made. First, in comparison to many books on biblical ethics or Christian ethics, this book has a broader, deeper, and all-encompassing perspective that is consistent with the diverse and pluralistic nature of biblical ethics, Christian ethics, and ethics in general. While most books on ethics are anthropocentric in scope and focus, a growing number of others are focusing now on ecological ethics as a distinct category. This book, however, succeeds in integrating and configuring an *earth ethics*—an ethical scope that encompasses the entire earth community with equal emphasis. The scope of ethics projected in this book envisions the flourishing of both human and other-than-human creatures as the drumbeat of Scripture and the ultimate purpose of God. However, the authors do not precisely enunciate what exactly "flourishing" is and how it would be variously understood in different contexts. In a book of this nature that avoids absolutizing and universalizing concepts, it would be helpful to describe, with practical examples, what flourishing looks like in different contexts, and anticipate quandaries and clashes that could arise from pursuing flourishing. Is there a universal understanding of "flourishing" or is it culturally and locally determined? Does the idea of flourishing encapsulate the ideology of development and growth, or is there space for diminishing and suffering (including dying, a major topic of the Bible) which may be part of Christian ethics as well? Less could be more, as reflected in an ethic of relinquishing. What does that imply for reading the entire biblical text and doing Christian ethics as a means towards (enjoying or enduring) life in creation?

Secondly, the book reads smoothly, with brief introductions and conclusions to each section, thereby linking the different sections of the book well. However, the flow of thought in Part 1, specifically the chapter on "Foundations of the Biblical Text in Community Witness" (pp. 14–37) is interrupted by the frequent back and forth movement between the OT and the NT. The text would flow better if the discussions were separated into OT and NT as sub-sections. Beyond hindering the flow of thought, merging the OT and NT moral witnesses into paragraphs, back and forth, downplays the distinctive contours of the nature of the moral witness in the communities that represent each of the testaments respectively, thereby forcing a sort of "pan-harmonization" of their moral witnesses, which contradicts the principle of a sustained diversity.

Thirdly, one of the major strengths of this book, nevertheless, is its consideration of every aspect of the biblical text as morally relevant, far beyond the indicative-imperative approach to ethics. It recognizes, for example, stories, narratives, and hymns as no less ethically relevant than explicit ethical texts such as the Decalogue, Beatitudes, or the lists of virtues and vices. Similarly, the book is rich in its recognition of every aspect of life as not only morally relevant, but morally determined. It is also noteworthy that the book pursues its agenda with generous theoretical and practical concerns. Moreover, this book, written by two biblical scholars and two Christian ethicists, is a vivid example of the benefits of interdisciplinary interaction between biblical studies and Christian ethics.

Fourthly, the authors need to be commended for how they courageously and objectively expose and challenge the structural sin that even "privileges" their socio-political context, in solidarity with those who suffer from such socially unjust structures.

Birch, Lapsley, Moe-Lobeda, and Rasmussen have provided the academic world, the church, and the entire earth community with a solid book that helps us redefine and understand who we are and how we ought to live in the light of our present realities. We remain, therefore, indebted to these highly respected scholars, and look forward to reading more from them.

Impressum JEAC 1 (2019)

ISSN: 2627-6062

Herausgeberinnen und Herausgeber

Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
PD Dr. Dorothea Erbele-Küster
Prof. Dr. Michael Roth
Prof. Dr. Ulrich Volp
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich *Ethik in Antike und Christentum (e/ac)*
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Saarstr. 21
D-55122 Mainz

Kontakt: rmeyerzu@uni-mainz.de

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn / Professor für Neues Testament / Mainz
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien
Prof. Dr. Karla Pollmann, Professor of Classics / Bristol
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

Korrektur und Satz

Dipl.-theol. Mirjam Jekel und Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer

Design Webseite und Template

Philipp Lehr

The content is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.